Programm

womit zur

Feier des Geburtstages

Sr. Majestät des Königs

und

zu den öffentlichen Prüfungen

am

Königlichen Gymnasium und an der Realschule zu Ellwangen

im Namen des Rectors und der Lehrer ergebenst einladet

Professorats-Verweser W. Birkler.

Inhalt:

Sokrates und sein Zeitalter.

Ellwangen.

Gedruckt in der M. Kaupert'schen Buchdruckerei.

1848.

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign Alternates

https://archive.org/details/sokratesundseinz00birk

881
535. Wbi

Sokrates und sein Zeitalter.

Kein weltgeschichtliches Volk kann in dem Gang seiner Geschichte und ihren Schicksalen begriffen werden, ohne daß es auch nach Seite seiner Weltanschauung, in den Entwicklungsphasen seiner allgemeinen Denkart erfaßt und erkannt würde. Der Baumeister der Geschichte eines Volks ist dessen eigener Geist. In diesem liegen die Geheimnisse seiner Größe, Macht und Herrschaft, die es in seiner Geschichte entfaltet. Ebenso sind die Symptome allmähligen Zerfalles, schwindender Größe und nahender Unterjochung im innerlichen Dahinschwinden seines Geistes begründet. Verzehren sich seine ursprünglichen geistigen Mächte, fangen ihrerseits die Individuen an, den Prozeß der Fäulniß oder Selbstverzehrung des sie umfangenden Volksgeistes an ihrer subjektiven Besonderheit zu offenbaren, so sind sie nur die sichern Vorboten, daß die äußere Macht des Staates in naher Zukunft nur noch ein todtes Trümmerwerk, ein stummer Zeuge gewesener Herrlichkeit sein wird.

Der Geist des Volkes ist ein in sich konkreter Geist. Mit der äußern Entwicklung des Staatslebens arbeitet das Volk gleichzeitig in den Sphären geistiger Kultur; näherhin sind es die Ideen des Geistes, die sich in der Besonderheit dieser Sphären herausarbeiten, und erst nach dieser seiner ideellen Seite hin betrachtet, stellt das Volk sammt seinem äußerlichen Dasein als Staat sich selbst als Ganzes dar; mithin ist auch die wahre Erkenntniß seiner Geschichte durch die Einsicht in diese beiden wesentlichen Grundrichtungen seines Daseins bedingt. Das Verhältniß beider Seiten kann aber ein doppeltes sein. Entweder lassen sich die Gründe seiner äußerlichen geschichtlichen Gestaltung zu einem blühenden Staat in der gesunden Beschaffenheit seines geistigen Totalzustandes finden. In diesem Fall bedingt ein Moment das andere auf positive Weise. Nicht immer jedoch — das ist die zweite Möglichkeit — gestaltet sich der Inhalt der Bildung des Volkes nur zum ideellen Wiederschein oder zum vergeistigten Ausdruck seiner objektiven Gestalt als Staat. Die organische Einsicht beider Seiten geht so im Fortgang der Geschichte zur Differenz fort, d. h. es bildet sich ein wesentlicher Conflikt zwischen den Prinzipien des Staatslebens einerseits und zwischen den Prinzipien der Denkweise der im Staat begriffenen Individuen. Die nähere Form dieser Entzweiung ist, daß das konkrete Volksganze, bisher Ausgangspunkt und wiederum allgemeiner Inhalt, auf den das Denken des Volkes zurücklief, für das einzelne Bewußtsein verschwindet, indem letzteres, auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung angelangt, anfängt sich auf sich selbst zu beziehen, d. h. den Inhalt, und die Richtung seines Denkens aus sich selbst zu nehmen. Darin ist aber kein willkührlicher Prozeß zu sehen, vielmehr ist es der Volksgeist selbst, der sich nach einem nothwendigen Entwicklungsgang tiefer und innerlicher erfassend zur Entzweiung mit sich selbst fortgeht, und mit seinen Denkbestimmungen über sein objektives Dasein hinausschreitet. Eilt aber das Volk auf diese Weise sich selbst voraus, d. h. flüchtet es als wissender Geist aus seinem äußerlichen Dasein heraus, so ist es auf einem Punkt angelangt, wo es tragisch wird. Dann vollbringt es nemlich einen Kampf, woraus ihm entweder verjüngtes Leben oder baldiger Tod hervorgeht. Der Widerspruch, in welchem sein innerstes Leben gerathen ist, muß nemlich nothwendig gelöst, den streitenden Gliedern muß wieder die Harmonie gegeben werden. Die Wiederherstellung dieser Einheit läßt sich aber unter keiner anderen Voraussetzung denken, als daß das Volk seine eigene im Staat niedergelegte Substanz, die hinter dem geistigen Bewußtsein zurückgeblieben ist, auf die Stufe des letztern erhebet, so daß der Staat und die in ihm ausgebildete höhere Denkweise sich von neuem auf einander beziehen, und zu einer höheren geistigeren Daseinsweise zusammenschließen. Gelingt es so dem Volk die Wirklichkeit mit seinem Geiste zu durchdringen, und als Macht über sie dazustehen, so greift es aufs neue in die Geschichte ein, um nach dem Plan der Vorsehung

die Probleme der Weltgeschichte für seinen Theil noch weiter zu lösen; gelingt es ihm nicht, dann schwindet der Staatskörper, vom beseelenden Geiste verlassen in sich selbst zusammen, und erliegt zum Widerstand unfähig, den Stößen äußerlicher Gewalt.

Wir haben also die relative Denkweise eines Volkes wesentlich als Produkt seines allgemeinen Geistes, und mithin als integrirende Seite seines staatlichen Lebens zu betrachten. Erst in diesen beiden Elementen wird seine Idee vollständig angeschaut; beide tragen miteinander die Schuld seines Schicksals, sind seine Geschichte.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen, die das Gebiet unserer Abhandlung nach den allgemeinsten Umrissen bezeichnen sollen, versetzten wir uns in die Geschichte des ehemaligen Athen, näherhin in jene Periode, wo Athen blühend an Waffenruhm, und an Siegen des Geistes der Stolz der alten Weltgeschichte ist. Jedoch sind es nicht seine Eroberungen, nicht die schnelle Ausdehnung seiner Seemacht, sein Handel und Reichthum, auch nicht des Perikles einzige Staatsweisheit was uns diesmal von Interesse ist. Wir fassen vielmehr ein stilles Individuum dieser Zeit ins Auge, den Sokrates, den „edelsten aller Griechen," vom Orakel selbst als der Weiseste erklärt, den friedlichen Bürger, den weisen Erzieher der athenienſischen Jugend, zuletzt schuldlos verfolgt und zum Tod verurtheilt, so Athens ewige Zierde, aber auch Athens unvertilgliche Schmach.

Das ist die gewöhnliche Vorstellung von Sokrates. Man faßt ihn als einen harmlosen Athener, der in stiller Zurückgezogenheit vom Geräusch des öffentlichen Lebens, seine Tage sich selbst und seinen Freunden, namentlich Jünglingen von ausgezeichneten Gemüthsanlagen widmet, und die Zeit, die er als freier Bürger in Fülle haben mußte mit seinen Freunden draußen am Ilissus[1]), oder bei guter Tafel[2]), oder in der Paläſtra, oder wo er sonst irgendwo gehen und stehen mochte, unter angenehmen, naiven Geplauder zubrachte; der dies friedliche Leben bis zu seinem siebenzigsten fortführte, wo endlich ein neidischer Feind eine ungerechte Anklage wider ihn zu schmieden wußte, der die Richter schwach und parteiisch genug waren Gehör zu schenken, und den Schuldlosen zum Schierlingstrank zu verurtheilen[3]).

Diese Art, den Sokrates aufzufassen, fortgeerbt von seinen Schülern, namentlich von Xenophon, hat auf dem biographischen, selbst noch auf dem gewöhnlichen historischen und ethischen Standpunkt ihre unbestrittene Berechtigung. Was an ihr besonders hervorzuheben ist, liegt darin, daß sie den Sokrates kaum in irgend eine Beziehung zum Staat bringt, den Staat ruhig für sich und Sokrates in seiner privaten Abgeschlossenheit für sich seinen Gang nehmen läßt. Höchstens läßt sie den negativen Berührungspunkt zwischen beiden erscheinen, daß Sokrates gegen die Staatsgesetze keinen Ungehorsam zeigte, daß er sich auch der Pflichten des bewaffneten Bürgers nicht entschlug, im Gegentheil diese Seite des Bürgers recht wohl zu schätzen wußte, indem er z. B. bei der Belagerung von Potidäa nicht nur gegen die Gewalt der Elemente viel abgehärteter war als seine Kameraden, und Stunden lang im Schnee baarfuß herumlaufen konnte[4]), sondern auch diesmal der Tapferste im Heer war, da er auf einen den Alcibiades umringenden feindlichen Haufen so gewaltig einhieb, daß die Rettung seines jungen Freundes der Preis seiner Tapferkeit war. An diese und ähnliche Scenen knüpft sich dann weiter das Lob von des Mannes unbeweglicher Ruhe und Besonnenheit in Gefahren, als Zeichen seiner ungewöhnlichen Selbstbeherrschung.

Gegen diese Auffassungsweise ist aber geltend zu machen, daß sie das Tiefste an Sokrates nicht zu begreifen vermag. Es gibt einen Standpunkt der Betrachtung, auf welchem er sogar obgleich ohne sein Wissen und Wollen das Gegentheil ist von dem, für was ihn seine Freunde halten, und was sie zu seinen schönsten Tugenden zählen; statt athenienſischer Bürger im vollsten Sinn, und wie der herrliche Staat es von ihm verlangen konnte, ist er auf diesem Standpunkt ein Verderben dieses Staates, und es ist zu sagen, daß von ihm der Staat eines Miltiades, eines Themistokles, Cimon, eines Perikles, daß das in seinen Dichtern Aeschylus und Sophokles zur höchsten

1) Plat. Phaedrus pag. 229 A. sq.
2) Plat. Sympos.
3) Xen. Memorab. L. I. C. 1. §. 1.
4) Sympos. p. 219 sq. Cfr. Diog. Laert. II. 22, sq.

Kunst aufblühende Athen an der innersten Wurzel angegriffen worden ist, weil er unvermerkt in seinen Organismus ein Prinzip legt, an welchem es allmählig hinsiechte, und endlich ganz zu Grunde ging.

Diese Seite verdient an Sokrates ausdrücklich hervorgekehrt zu werden, und wir haben es zu unserer Aufgabe gemacht, der Entwicklung dieses Punktes die folgende Darstellung zu widmen.

Zum voraus ist zu bemerken, daß das große Interesse das dem Sokrates nach dieser Seite gebührt, nicht in einem persönlichen willkührlichen Thun desselben liegt, also nicht in absichtlich erdachten Grundsätzen oder etwa in geheimen politischen Machinationen gegen seinen Staat. Wenn auch Andere und namentlich seine späteren Zeitgenossen sich als willkührliche, vom Staat und seinen Interessen abgelöste Individuen darstellen, die von den Triebfedern des Ehrgeizes, der Herrschsucht u. s. f. rastlos gegen das allgemeine Wohl fortgerissen werden, so ist Sokrates in dieser Hinsicht der reinste und tadelloseste Bürger. Sein Verbrechen ist, daß er in dem gebildeten Athen geboren wurde, daß ihn der Geist seiner Zeit zum Philosophen erzogen, daß er als Athener *gedacht* hat — eine geheimnißvolle Schuld, deren er sich selbst nicht einmal bewußt war, die wesentlich dem Geist seiner Zeit angehört, die er aber für sein Volk an sich selbst zu büßen hat.

Unsere Aufgabe läßt sich nun näher so bestimmen, daß wir in Sokrates dasjenige Organ erkennen, in welchem sich die Selbstauflösung des griechischen Volksgeistes vollzieht, indem dieser Volksgeist sich zu einer unversöhnlichen Differenz des substantiellen Gehaltes seiner selbst als Staatsleben, und seines höheren Bewußtseins als philosophischen Wissens dirimirt und gerade im Denken des Sokrates dieser innere Zwiespalt am tiefsten zeigt, ein Zwiespalt, an welchem er, zur neuen Vermittlung mit sich selbst unfähig, unterzugehen bestimmt ist. Indem nun die sokratische Philosophie Resultat vorausgegangener philosophischer Denkweisen ist, so ist eine kurze Bezeichnung des Punktes, auf welchem ihre Entwicklung bis Sokrates angekommen ist, der Hauptuntersuchung nothwendig voranzuschicken, um so mehr, da jener mit seiner Geistesrichtung nicht isolirt im Staate dasteht. In dieselbe theilte sich vielmehr eine große Menge seiner Zeitgenossen, ja gerade die gebildetsten waren vorzugsweise die Träger derselben geworden. So kündigen sich gerade die Sophisten, die öffentlichen Lehrer und Bildner der athenienſischen Jugend, ausdrücklich als Lehrer dieser neuen Philosophie an, und wenn wir im folgenden unsere Darstellung vorzugsweise an Sokrates anknüpfen, so geschieht es nur deßhalb, weil wir in seiner Denkweise nur die äußerste Spitze der genannten neuen Richtung, ihren ausgeprägtesten Charakter erkennen müssen.

Die erste philosophische That des denkenden Geistes, der die Wahrheit alles Seins durch das eigene Denken feststellen will, tritt mit der jonischen Schule auf. Das Denken richtet sich hier unbefangen auf das natürliche Objekt, und fragt nach dem Wesen aller Dinge. So ist das Denken in harmloser Einheit mit dem Objekt, dessen Wesen es ohne Reflexion auf sich selbst zu erkennen überzeugt ist. Dieser natürlichen Unbefangenheit des Denkens entspricht es vollkommen, daß es das Wesen der Dinge auch in *natürlicher* Weise faßt. So Thales, der die Geschichte der Philosophie eröffnet; das Wesen der Dinge ist ihm das Wasser. Schon mit *logischem* Anklang bestimmt es Anarimander als *unendliche* Materie, endlich Anarimenes als das alle Materie Durchdringende, die Luft. Hiemit endet die jonische Schule, deren Spekulation wesentlich Naturphilosophie ist, und welche die Prinzipien des Daseins selbst nur in einem natürlichen Objekt findet; die erste noch roheste Form des Philosophirens. Als die Substanzen alles Daseins treten immateriellere Begriffe in der pythagräischen Schule auf, indem das Wesen nicht mehr in irgend eine materielle, die Materie und ihre Erscheinungen nur durchdringende Ursubstanz gelegt wird, sondern als Zahl mit den schon ideelleren Prädikaten des Geraden, und Ungeraden, des Begränzten, und Unbegränzten gefaßt wird. So ist also das Objekt, nach welchem das Denken fragt, in der Philosophie des Pythagoras bereits in einer dem Denken adäquateren Form angeschaut, dem Begriff als solchem näher gebracht, als die jonische Schule dies zu thun vermochte. Der Begriff der Zahl, welche nicht nur an sich, sondern auch in ihren konkreten Verhältnissen das Wesen aller Dinge ausmachen soll, und so am innern Widerspruch leidet, das einmal dem Vielen als das Eine Prinzip des Entstehens zu Grunde zu liegen, das andre mal dieses Viele selbst zu sein, das nur Produkt oder

eigenthümliche Zusammenfassung der Zahl und ihrer Größe sei, wird von Xenophanes, dem Begründer der Eleatenschule, über diesen Widerspruch hinaus in den rein logischen Begriff des absoluten Eins erhoben. Nur das Eine (το ἓν) ist. Gegen die frühere Denkweise bildet die eleatische Philosophie den eigenthümlichen Fortschritt, daß dem Wesen der Dinge bereits der Gedanke selbst als seine Bestimmung gegeben wird, daß andererseits der Begriff der wahren Wirklichkeit mit klarer Unterscheidung nur noch in das Wesen gesetzt, und der Begriff des Seins von Allem, was nicht Wesen ist, negirt wird. Diese lezt genannten Bestimmungen sind dem Vollender der Eleatenschule, Parmenides, eigen. Das Eine Sein hat nach ihm das „Viele" sich selbst gegenüber, welches Viele aber in der That das Nichtsein ist. So wird zwar dem Vielen, der Erscheinung ein Sein zugeschrieben, in Wahrheit existirt es aber nur in der subjektiven Vorstellung; an sich ist es nicht; sein Dasein, ist das Vorstellen des Subjektes selbst. Die Weiterbildung dieser Begriffe nimmt Zeno auf. Das Viele ist, (so weit geht Parmenides) bloß Schein. Aber auch das reine Sein, jenes gestaltlose abstrakte Eins ist nur Abstraktion (Zeno); denn es ist ohne Wirklichkeit, ohne Erscheinung. Jenes Viele kann seine (des Eins) Erscheinung nicht sein, weil abgesehen von der Frage, wie das Viele aus dem Eins genetisch hervorgehend gedacht werden kann, das Viele keine objektive Wirklichkeit enthält, sondern lediglich vorübergehende Vorstellung ist. So ist weder das sinnliche, in der Vielheit zerstreute Sein, noch ist das im Begriff gefaßte Eins, das vorher als einzige Objectivität, als ausschließliche Wirklichkeit gefaßt wurde. Das Eins und das sinnliche Sein, (Viele) das außer das Denken gesetzt wurde, ist bloßer Schein; als das Wirkliche bleibt nur, abgesehen vom besonderen Inhalt, das denkende Subjekt selbst, das sich dieser verschiedenen Vorstellungen des Eins und des Vielen bewußt ist, mit anderen Worten das in diesen Begriffen sich bewegende Denken, und das Wahre kann mithin bloß in der Bewegung des Denkens in sich selbst bestehen, in seiner formellen Dialektik. So weit Zeno.

Dieß sind kurz die Grundzüge der geschichtlichen Dialektik der Philosophie von ihrem Entstehen an bis zu den Sophisten und zu Sokrates. Der Fortschritt des Gedankens ist darin höchst wichtig. Unbefangen hatte sich das Denken der Jonier, mehr nur als philosophischer Trieb, auf die seienden Dinge gerichtet, und dieselben unmittelbar als ein Seiendes gefaßt. Das ist der Standpunkt der harmlosen Einheit zwischen Subjekt und Objekt, von subjektiver Seite aus das unmittelbare, ungeprüfte Vertrauen in der Erkenntniß des Objekts eines zu sein mit diesem. Es zeigt sich aber, daß das Objekt überhaupt nicht ist; das Denken wird sich seiner selbst als solchen bewußt, und findet das wirkliche Sein und alle Wahrheit nur in sich selbst, wogegen es das außer ihm Seiende des Prädikats der Wirklichkeit beraubt. So ist die anfangs unbefangene Einheit des Denkens und Seins fortgeschritten zum Gegensatz des Denkens als Wahrheit der Dinge, und des Seins als eines in sich nichtigen, blos scheinbaren Seins. So weit kam die Philosophie, bis Sokrates, und die mit ihm verwandten Sophisten auftreten. Die vorsokratische Philosophie hat also das objektive Sein als absolutes Wesen der Dinge bestimmt, macht aber die Entdeckung, daß in der objektiven Welt keine Wahrheit, daß diese nur im Denken zu finden, oder das Denken an und für sich alle Wahrheit sei.

Es wäre nun noch eine zweite Reihe philosophischer Entwicklungsformen zu erwähnen; eine solche beginnt nemlich (von einem andern Prinzip ausgehend) bekanntlich mit Heraklit, dessen Philosophie eine Philosophie des Werdens genannt werden kann im Gegensatze zu den angeführten Systemen, die vorzugsweise den Begriff des Seins entwickeln. Auch die Atomistik (Leucipp, Empedokles u. s. f.) und der zu einem System ausgebildete nus des Anaxagoras sind hier nicht genannt worden. Es geschah dies Kürze halber, da ohnehin diese Systeme im Grund auf dasselbe Resultat hinauslaufen, in welches die oben angeführten enden. Was namentlich das Verhältniß der Sophisten zur anaxagoräischen Lehre betrifft, so ist es der Begriff des nus, den sie aus seiner Form als objektiver Gedanke in die Thätigkeit des denkenden Subjekts, dieses durch Ueberwindung der frühern Gegensätze vermittelten neuen Prinzips, zurücknehmen. Das gemeinsame Resultat der vorsokratischen Philosophie ist also, daß das Denken wesentlich als das Höhere gegen das Sein und so als das absolute Recht gegen die objektive Wirklichkeit erkannt ist.

So weit war mithin das griechische Denken vorgedrungen, bis Sokrates auf den Schauplatz der philosophischen Bewegungen seiner Zeit trat, gleicher Zeit aber die Mission hatte, eine der gewaltigsten Umwälzungen im Reich der Idee zu machen. Hiemit sind wir an der Schwelle unseres Themas angelangt.

Oberhalb ist schon angedeutet worden, daß sich Sokrates und die Sophisten in einer gemeinsamen Aufgabe begegnet seien, in der Ausbildung desjenigen philosophischen Begriffs, der als Resultat aller griechischen Denksysteme sich bis dorthin erwiesen hatte. Sein Verhältniß zu den Sophisten ist überhaupt ganz eigener Art; um ihn vollständig zu begreifen, muß er auch in diesem, so vielfach mißkanntem Verhältniß betrachtet werden, und wir können ohne nähere Untersuchung und Unterscheidung des Gemeinsamen zwischen Beiden und der sie trennenden Momente unsere Aufgabe gar nicht lösen, um so weniger, als die Sophistik eine unendlich wichtige geistige Macht im athenienſischen Staat war, und darum für die Beurtheilung des Geistes jener Zeit, deren höchster Ausdruck eben Sokrates ist, ein Hauptmoment bildet. Unsere Untersuchung über des Sokrates Leben und Wirken ist daher vielfältig mit Untersuchungen über die sophistischen Bewegungen verknüpft, und muß unter stetem Rückblick auf diese ihren Gegenstand ins Auge fassen. Gehen wir näher in dieses Verhältniß ein, so ist Sokrates nach der Rolle, in der wir ihn betrachten unter den gleichen Gesichtspunkt mit den Sophisten zu stellen. Andererseits erscheint er wieder als erklärter Gegner der Sophisten. Sein größter Schüler verherrlicht ihn ja am liebsten mit der Erzählung von Demüthigungen, die Sokrates diesem und jenem Sophisten mittelst dialektischer Vernichtung sophistischer Sätze widerfahren läßt, so daß man nach dieser äußerlichen Stellung mehr als eine blos persönliche Differenz, daß man einen Gegensatz in den Prinzipien des Lebens und der Lehre beider zu vermuthen veranlaßt wird. Die Geschichte hat auch kaum eine andere, als diese negative Seite aufbewahrt: so wird denn stets unter den Tugenden des Sokrates auch die genannt, daß er kein Sophist gewesen, und die Gesellschaft dieser Menschen nur in der löblichen Absicht besucht habe, um sie von ihren Irrthümern, und von ihrer Verblendung zu heilen. Vorläufig kann uns dieß sehr gleichgültig sein, für uns ist nur von Werth, daß des Sokrates Stellung zum athenienſischen Staat (zu welcher wir seine Lehren, und sein Schicksal rechnen) wesentlich durch das Dasein und Wirken der Sophistik in Athen vermittelt ist. Näherhin liegt die Seite, die ihn auf einer Linie mit den Sophisten stehen läßt, in der bestimmten Ausbildung der griechischen Philosophie zu jener Stufe, wo der einseitige Idealismus seine ersten Formen setzt. Aufs lebendigste in diesen geistigen Prozeß aufgenommen, treten beide mit ganzer Hingebung an ihre Sache im Gebiet der Idee auf, und entwickeln in Griechenland eine Denkweise, die sich vom bisherigen griechischen Bewußtsein, das dem Staat zu Grunde lag und ihn groß gezogen hat, entschieden ablöst. Dieß nimmt die Gestalt eines Kampfes an zwischen Philosophie und Leben.

Hier ist es, wo wir an das früher bezeichnete Resultat der vorsokratischen Philosophie wieder anzuknüpfen haben, ein Resultat, das zuerst von den Sophisten aufgenommen, und weiter verarbeitet wird.

Wie wir oben gesehen, zeichnet sich der Punkt, in welchem Zeno und die Sophisten zusammentreffen, durch das Zurückgehen des Denkens auf sich selbst aus, als worin sich der Bruch der frühern Einheit des Denkens und des Subjekts ausspricht. Das denkende auf sich selbst reflektirende Bewußtsein erkennt sich gegen alles andere Dasein als die einzige Wahrheit und Wirklichkeit, vor der jede andere nur Erscheinendes in jedem Augenblick Verschwindendes ist. Dieß ist das Prinzip der Sophisten, welche seine konkrete Bedeutung in einer dem praktischen Verstande zugänglicheren Weise unter anderem so ausdrückten: sie verstünden das Gerade als Ungerades, das Gute als Böses und umgekehrt erscheinen zu lassen, Versicherungen, in welchen der praktische Verstand nur mäßige Träumereien zu erkennen pflegt, die aber hinter dieser populären Ausdrucksweise die allgemeine wissenschaftliche Idee enthalten, daß alle blos sinnlichen Vorstellungen sich als unwahr und in sich selbst als nichtig auflösen lassen, wogegen das wahre Wissen erst im Denken erreicht wird. So ist den Sophisten die denkende Subjektivität negative Einheit aller äußerlichen Vorstellungen, und das Höhere gegen die Welt, oder das Maaß aller Dinge ist der Mensch [1]). Diese Bestim-

1) Protbag: der Mensch ist to metron ton onton.

mungen hätten an sich eine ganz schuldlose Art gehabt, wenn sie nur innerhalb der Spekulation verblieben wären. Allein einestheils hatten die Sophisten in Griechenland lebhaften Verkehr, wobei sie ihre Lehren den Lernbegierigen um Geld feil boten, anderntheils, was wichtiger ist, dehnten sie die Bestimmungen ihres Prinzips, bei der Masse nur zu leicht einer grob materialistischen Ausdeutung ausgesezt, auf die Gegenstände der wirklichen Welt aus. In dieser Beziehung richtete sich die Macht ihrer negativen Dialektik auf Alles, was sich im griechischen Leben in das theoretische und praktische Gebiet theilte; die Wahrheiten des unbefangenen Bewußtseins, die unmittelbar geltenden Gesetze, und Grundsätze des Staats, die Sitten des Volkes — kurz, was immer der Grieche in Form seines natürlichen unmittelbaren Bewußtseins hatte, und was ihm schlechthin als Wahrheit galt, löste der Sophist als sich selbst täuschende Vorstellung durch einen dialektischen Prozeß auf. Als wahr und gewiß läßt er dem Bewußtsein nur so viel gelten, als der Mensch in seinem eigenen Denken findet[1]).

Es braucht kaum daran erinnert zu werden, daß sich die Sophisten mit dieser Philosophie gegenüber den Staatsgrundsätzen Athens auf einmal in einer seltsamen Lage sehen mußten. Denn wenn der Einzelne von hier aus Consequenzen auf die wirkliche Welt des Lebens ziehen wollte, so wären für ihn die objektiven Gesetze des Staats als höchste, geheiligte Namen des Handels mit Einem Schlag vernichtet; das Gerechte konnte ja an diesen Bestimmungen bei gehörigem Nachdenken als das Ungerechte dargestellt werden u. s. f. Wer konnte aber überhaupt hindern, daß dieser Bruch zwischen Denken und Wirklichkeit, mit Einem Wort die Auflösung des unbefangenen Glaubens sich nach und nach über alle Gebiete des griechischen Lebens verbreitete, und die Prinzipien desselben untergrub? Geschah es, so kann man hierin nur die consequente Entfaltung des Prinzips erblicken. Das Nähere hievon wird sich uns ergeben, wenn wir die Hauptmomente an der Sophistik hervorheben.

a) Die Sophistik hatte das subjektive Denken als Maaß aller Dinge bestimmt. Näherhin faßt sie aber den Menschen noch nicht — als den allgemeinen, sondern in seiner empirischen, zufälligen Bestimmtheit, in der er verschiedene einseitige Zwecke, Wünsche u. s. f. haben kann. So

---

1) Die dialektische Vernichtung der Unterschiede, die namentlich als eine Kunst des Sophisten Gorgias gerühmt wird, hat sich auch noch in neuern Untersuchungen verschiedentliche Beurtheilungen gefallen lassen müssen. So äußert sich Herman (Geschichte und System der platonischen Phylosophie I. Theil p. 179) „der unmittelbare Uebergang der eleatischen Dialektik in die Sophistik zeigt sich in den Beweisführungen des Leontiners Gorgias, deren wesentlichen Inhalt uns Aristoteles erhalten hat, daß es weder ein Sein, noch ein Nichtsein, weder Eines noch Vieles gebe, oder gesezt auch, es gäbe etwas dergleichen, es noch nicht erkannt, oder gesezt auch es wurde erkannt, doch nicht ausgesprochen und mitgetheilt werden könne: Sätze, die freilich an sich zu frivol sind, um eine eigene Beleuchtung zu verdienen, die jedoch für die Entwickelung, um die es uns hier zu thun ist, nicht unbeachtet bleiben dürfen, weil sie den deutlichen Fingerzeig dessen enthalten, worin die Schwäche des bisherigen Werkzeuges der Wissenschaft lag, und was dieselbe zu wahren hatte, wenn sie ihre Zwecke inskünftige besser erreichen wollte." Gegen diese lezte Bemerkung ist zu erwiedern, daß in der Philosophie allerdings manche Fehlgriffe, namentlich solche, die gegen den sogenannten gesunden Menschenverstand verstoßen, nicht zu finden wären, wenn die Philosophie schon von Haus aus mit sich selbst fertig wäre, d. h. wenn sie das Wissen, das ihr zum absoluten Wissen werden soll, schon bei ihrem Entstehen als absolutes Wissen ohne Vermittlung besäße. Aber eben damit erweist sie sich als menschliches Wissen, daß sie nur in einseitigen Darstellungen der Idee des Wissens fortschreitet und einer vollkommenen Erreichung ihres Zweckes, so lange sie überhaupt nur endliches Denken ist, sich nie erfreuen wird. Was aber den ersten Vorwurf betrifft, so ist in der Philosophie nichts frivol, wenn es überhaupt nur rein durch Philosophie gesezt wird; frivol ist in ihr nur das, was durch eine künstliche Hinterthüre in sie eingelassen wird. Der Gedanke, der in seinem Gegenstand sich selbst denkt, hat sein ewiges Recht, er müßte denn nicht Vernunft sein. Solche abstrakte Denkbestimmungen, wie die vom leeren Sein und Nichtsein, sind darum äußerst harmlos; sie haben für den, der das Interesse der Philosophie recht versteht, weder ihren Ausgangspunkt, noch ihren lezten Zweck in den Prinzipien des konkreten Daseins und Bewußtseins. Das Wahre ist, daß sie lediglich an sich selbst beurtheilt werden wollen, d. h. es soll an ihnen nur die Wahrheit des logischen Gedankens und seiner Dialektik, an ihrer Einseitigkeit die Macht der wissenden Vernunft offenbar werden. Sie für frivol an und für sich ausgeben heißt einen Maßstab an sie anlegen, der ihnen durchaus fremd ist.

galt ihnen als höchstes Prinzip des Seins jenes Denken, welches das eines Individuums mit besondern Zwecken war. In philosophischer Beziehung hat so die Sophistik den Begriff des Geistes, den sie kaum erst mittelst absoluter Trennung des Subjekts vom Objekt auf reinere Weise zu fassen angefangen hatte, nur innerhalb seiner selbst wieder mit empirischen Bestimmungen verunreinigt, und die Idee zwar als Selbstbewußtsein, aber doch nur dieses in seiner Unmittelbarkeit mit willkührlichem unwahren Inhalt erfüllt, ausgesprochen. Wichtiger sind die äußerlichen Consequenzen dieser innern Gedankenthat geworden. Dem Inhalt und Zweck ihrer öffentlichen Vorträge haben nemlich die Sophisten, indem sie zwischen dem rein Ideellen und dem blos Zufälligen Wandelbaren am Geiste nicht zu unterscheiden vermochten, einen höchst selbstsüchtigen Charakter aufgedrückt.

b) Erinnern wir uns daran, daß der Sophist, nachdem alle objektive Wahrheit für sein Bewußtsein verschwunden war, nur noch die Subjektivität als das Bleibende in allem Wechsel zum Mittelpunkt aller Dinge machen konnte, daß ihm Alles, das vorher als das Lezte für das Denken und Handeln gegolten hatte, Staat, Gesetz u. s. f. nur als Mittel zur Verwirklichung der durch das subjektive Wollen gesetzten Zwecke erscheinen konnte, so war es in Beziehung auf die Behandlung des ethischen Gebietes nur innere Consequenz, daß sie z. B. das Nützliche (to sympheron) als höchstes Motiv aller menschlichen Bestrebungen hinstellten und unbefangen mit der Idee des dikaion [1]) identifizirten.

Dergleichen Sätze „für jeden ist nur das recht, was ihm wünschenswerth erscheint," diese praktische Seite des sophistischen Prinzips beurkundet allerdings eine Denkweise, die von der des Volkes überhaupt vom Wesen der griechischen Sittlichkeit entschieden abgelöst ist. Allein in der Aufstellung, oder auch in der Bekämpfung schwankender Moralprinzipien handeln die Sophisten nur ihrem Standpunkt gemäß, indem, wenn alle objektive Wahrheit, folglich auch die sittliche Wahrheit und Ordnung nur Erzeugniß der Subjektivität ist, diese unter allen Fällen das Recht hat, ein ihr nicht zusagendes Moralsystem aufzuheben und ein neues aus sich zu erzeugen.

Wenn mithin der Begriff des Sittlichen mit dem Subjekt selbst wechseln darf, so ist sich nicht zu verwundern, wenn wir die entgegengesetzesten Lehren über sittliches Thun aus dem Munde der Sophisten vernehmen, wie z. B. die Lehre des Prodikus [2]) und die des Kallikles [3]).

c) Selbst die Wissenschaft als solche, der die Sophisten auf den ersten Anblick zu dienen scheinen, verkehrt sich ihnen unter der Hand zu einem dienenden Mittel. Früher war die Wissenschaft Zweck des Individuums; an sie hing es sein Leben. Jetzt ist das Subjekt Zweck der Wissenschaft. Hatte sich insbesondere das Höchste in der Welt des griechischen Bewußtseins, der Staat, (es war dieß eine der nothwendigen Consequenzen der sophistischen Theorie) den Zwecken des Subjekts unterordnen müssen, so hatte sie, die Sophistik, auch das Mittel aus sich selbst gefunden, diesen Grundsatz praktisch zu machen. Dasselbe lag eben in ihrem Wissen, das in den beiden Künsten der Rhetorik und Politik nach ihren eigenen Erklärungen sich vollende, das Höchste leiste. Diese beiden Wissenschaften, und mit ihnen die Wissenschaft selbst, sind ihnen mithin nur ein nützliches Ding, ein politisch rhetorisches Geheimniß für die Zwecke des Ehrgeizes und der Herrschsucht; womit im engsten Zusammenhang steht, daß ihre politischen Lehren im Grundsatz kulminiren, die tyrannis sei das Wünschenswertheste aller menschlichen Güter [4]). Ohnhin ist bekannt, wie sie in ihrer Wissenschaft die Quelle eines reichen Gelderwerbes erblickten, und theilweise schamlos daraus schöpften.

d) Wenn die Kunst der Sophisten darin bestand, Alles in Schein aufzulösen, Gründe und Gegengründe für das Beste und Schlechteste zugleich zu finden, wenn ferner diese Fertigkeit rein um ihrer selbst willen behandelt wurde (in dieser rein negativen Bestimmtheit das Formloseste gegen wahre wissenschaftliche Methode); so konnte sie in ihrer Richtung auf wichtige Lebenszwecke und

---

1) Plat. Gorg. p. 482, 483 B.

2) Xen. Mem. I. II. c. 1. §. 21 bis 36.

3) Plat. Gorg. die ganze weitläufige Explication dieses Bewunderers der Sophisten ist ein treffliches Charaktergemälde der Gesinnungen seiner Zeit.

4) Plat. Gorg. p. 484.

Interessen nur die Gestalt eines frivolen Spieles mit dem Recht und mit dem Heiligen erhalten. Auch läßt es sich leicht denken, daß eine fortwährende dialektische Auflösung sittlicher Begriffe, selbst wenn sie nur eine wissenschaftliche Diatribe sein sollte, doch allmählig eine geheime Rückwirkung auf den sittlichen Sinn selbst haben mußte. Dieß beweist wirklich die Geschichte, die auf die Sophisten nicht nur vielfach den Vorwurf des Mangels an männlicher Würde und der geschminkten Charakterlosigkeit, sondern auch gerade sittlicher Leichtfertigkeit und Frechheit geworfen hat.

c) Der äußern Stellung nach hatten die Sophisten bei dem Bildungstriebe des atheniſchen Volkes und allerdings auch durch das Ueberraschende ihrer dialektischen Kunstfertigkeit, welche namentlich für die neugierige Jugend Athens ein verführerisches Blendwerk sein mußte, in kurzer Zeit die öffentliche Meinung fast ganz zu beherrschen gewußt. Von dem mächtigen Reiz, den die Neuheit ihres Unterrichts ausübte, von dem unglaublichen Anklang, den er fand, gibt der ungestüme Drang, womit die hellenische Jugend ihnen zuströmte, und das schwere Geld[1]), das sie dafür bezahlten, ein mehr als hinreichendes Zeugniß. Wer kann sich wundern, daß unter solchen Umständen, wo in den festgeschlossenen traditionellen Sinn eine neue Bildung mit ganz neuen Anschauungen aus hundert Quellen sich ergoß, die geistige Gestalt Athens in kurzer Zeit ganz verändert wurde? Früher hatte ein geheimnißvolles Dunkel das tiefere Wissen den Blicken der Massen entzogen; jetzt, nachdem die Sophisten mit dem öffentlichen Anerbieten wissenschaftlichen Unterrichts auftraten, wurde der wissenschaftliche Unterricht selbst, so zu sagen Zweig der öffentlichen Kultur. Den Gegensatz der Zeiten erkennt man also schon daraus, daß ehemals nicht nur die Lehrer, sondern selbst das persönliche Wissen der Weisen so zu sagen sich in sich selbst verbarg. Die Denker fanden theilweise einen höheren Genuß darin, als Staatenordner und Gesezgeber aufzutreten, und die Tiefe ihres Wissens nach Außen im Kunstwerk des Staats abzuspiegeln. Ihr Wissen dient so dem objectiven Dasein, und seiner höchsten Form, dem Staat. Pythagoras gründete z. B. in dem achäischen Kroton eine weise Verfassung mit dorischem Gepräge. Elea verdankte seine trefflichen Einrichtungen dem tiefsinnigen Parmenides, und Plutarch erzählt: „die Lenker des Staats haben jedes Jahr die Bürger aufs Neue schwören lassen, bei den Gesezen des Parmenides zu verbleiben." Die politische Weisheit des Anaximenes kam seiner Vaterstadt Milet zu gut[2]).

Unterricht in höherer Wissenschaft blieb also früher noch außerhalb der Sphäre des öffentlichen Lebens, und nur wenige Staatsmänner, durch außerordentliche Gaben zur Erweiterung ihres Ideenkreises berufen und fähig, hatten das Glück, den höheren geistigen Gehalt zu genießen, den unterdessen das griechische Denken still in sich ausgearbeitet hatte. So Perikles, der bei Anaxagoras und Damon lernte. Unterdessen breitete sich Athens Macht über Küsten und Inseln aus; mit der Macht dehnte sich der Kreis der Erfahrung, erleichterte und vervielfältigte sich der Verkehr. Reisen wurden zur Erleichterung der Kenntnisse unternommen (Herodot), und bald war Athen der große geistige Markt, wo die Träger der Kunst und neuer Kenntnisse zusammenströmten, aufgemuntert durch die vielseitige Empfänglichkeit, die sie in der geistig geweckten Stadt fanden.

Daß dieses Bedürfniß sich insbesondere auch bei dem jüngeren Geschlechte fühlbar machte, beruhte größtentheils auf dem fortgeschrittenen allseitigeren Bildungstrieb des Volkes. „Die Jugend war bisher mit Ausnahme weniger Elementarkenntnisse ganz auf das praktische Leben angewiesen, das den künftigen Bürger im täglichen Umgang theils mit Seinesgleichen, theils mit älteren Männern zu der nöthigen Reife geselliger Sitte und Einsicht in das gemeine Wesen bilden sollte[3]); so konnte sich jezt, wer irgend individuelle Ansprüche auf Bildung machte, mit dieser Aussicht um so weniger begnügen, als gerade einige auffallende Beispiele lehrten, wie wenig damals der Vorgang großer Männer selbst auf ihre eigenen Söhne zu wirken hinreichte; und wenn sich daher auch die damalige Generation schon zu alt fühlte, um die Bahn der Gewohnheit zu verlassen[4]), so mochten

1) Gorgias forderte z. B. 100 Minen für einen Lehrkursus; eben soviel bekam auch Protagoras, ja dieser soll sogar noch reicher geworden sein, als Phidias mit seiner Kunst. (Plat. Meno p. 91. D.)

2) Cfr. Wachsmuth, hellenische Alterthumskunde. II. 2, p. 463.

3) Plat. Protag. p. 325 B—326 E.

4) Pl. Prot. p. 319 E. 320 B.

es wenigstens viele Väter dem Glück ihrer Söhne schuldig zu sein glauben, sie im Gegensaz mit ihrer eigenen Erziehung so theoretisch als möglich zu ihrem Lebensberuf einweihen zu lassen[1]. Doch fehlte es auch nicht an solchen, die noch im reiferen Alter eine Ehre darin suchten, an den Fortschritten der Zeit Theil zu nehmen; Perikles[2] Beispiel zeigt uns, daß selbst die höchste Bildung der atheniſchen Welt an der eauſuiſtiſchen (?) Spizfindigkeit der Sophiſtik ähnliche Nahrung fand, wie sie ihre Oſtentation der Eitelkeit, ihre Frivolität der Selbſtſucht derſelben gewährte, und je mehr die Sophiſten Allen Alles zu sein verſtanden, deſto weiter bahnte ihnen die Neuheit ihrer Erſcheinung den Weg auch in ſolche Gegenden[3], die ganz außerhalb der Entwicklung der griechiſchen Cultur zu liegen ſchienen[4]."

Weiter bemerkt Hermann über die Sophiſtik: „So mannigfach auch die Motive sein mochten, die den Sophiſten ihre einzelnen Jünger zuführten, ſo laſſen ſie ſich doch wohl größtentheils auf das zurückführen, was Hippokrates im Protagoras als Gegenſtand des ſophiſtiſchen Unterrichts angibt, reden zu lernen[5]; darein ſezte man eben die geiſtige Stärke und Gewalt über den Stoff, den man eben ſo ſehr an den Sophiſten bewunderte, als dieſe ſelbſt ſich damit brüſteten, und ſie durch Lehre und Beiſpiel mitzutheilen verſprachen; und ſo verſchieden dieß ſelbſt wieder in grammatiſcher, rhetoriſcher oder dialektiſcher Beziehung aufgefaßt werden konnte, ſo ſtimmen doch darin alle Zeugniſſe überein, daß die Weisheit der Sophiſten und das Anſehen, das ſie genoſſen, bei Weitem mehr auf Worten als auf Gedanken beruht, und ſelbſt der Tugendunterricht, den ſie zu ertheilen verſprachen, ſich entweder in rechthaberiſcher Silbenſtecherei[6] oder in hohlem Redeprunk bewegt habe."

Der Sophiſtik war es allerdings ihrem ganzen Standpunkt gemäß um objectives Wiſſen überhaupt gar nicht zu thun; um das Weſen der Dinge, der ſittlichen Begriffe u. ſ. f. erkennen und auf dieſen wahren geiſtigen Grund eine Theorie bauen zu können, hätten ſie, abgeſehen von andern Bedingungen, die Entwicklungsſtufe ihrer Philoſophie und ihre Einſeitigkeit durchbrechen und über den rein ſubjektiven Gehalt des Denkens hinausgehen müſſen, ein Fortgang, der ihrem Geiſte noch nicht gegönnt war. Ihr ganzes Wiſſen nennt Plato treffend und mit Recht doxasticaen epistaemaen[7].

Erſt Sokrates war es aufbehalten, dieſen weitern Griff zu thun, einen der kühnſten, den die Bildungsgeſchichte des Geiſtes kennt. Seine hiſtoriſche Erſcheinung zu erklären, wäre freilich ſchon die Hinweiſung darauf halb hinreichend, daß in einer Zeit, wo die Wiſſenſchaft ihren gefährlichſten Gegner „an ihrem eigenen Schein"[8] hatte, dem ernſten Nachdenken ſich als nächſte Aufgabe dieß darſtellen mußte, eben dieſen Schein zu vermeiden, oder geradezu auf ſeine Zerſtörung hinzuwirken. Allein „ſo tiefe und nachhaltige Wirkungen für Wiſſenſchaft und Leben zu hinterlaſſen, hätte ſein blos perſönlicher Vorgang nicht hingereicht[9]," wenn es nicht der allgemeine wiſſenſchaftliche Gedanke ſelbſt geweſen wäre, den Sokrates hinter den mannigfaltigen ſophiſtiſchen Mißſtaltungen erkannt, und als reinen Kern aus der verdunkelnden Schale herausgeholt hätte. Darin liegt der wahre Ausgangspunkt ſeiner Philoſophie: die Idee ſelbſt hatte ihm ihre tieferen Myſterien enthüllt. Gleichwohl darf hiebei der übrige Bildungsſtoff nicht vergeſſen werden, der in ſo überreichem Maaß alle geiſtigen Richtungen ſeiner Zeit erfüllte, und nicht ermangeln konnte, aus ſich die tiefſten Anregungen zu neuen Ideen ausgehen zu laſſen. Vergegenwärtigen wir uns kurz die damalige

1) Plat. Laches p. 179.
2) Er ſtritt ſich mit Protagoras den ganzen Tag herum, ob der Wurfſpieß, oder der Werfende oder die Agonotheten Urſache einer Verwundung ſeien. Plutarch. Per. c. 36.
3) Pl. Prot. p. 342. A—D. Hippias p. 282 E.
4) Hermann, plat. Philoſ. I, p. 212 sq.
5) Pl. Prot. p. 312 D. deinon legein, deinotes ſind ſtehende Ausdrücke geworden.
6) Xen. de Venat c. 13 u. Plato in den meiſten ſeiner Dialoge.
7) Plat. Sophist. p. 233 C.
8) Hermann p. 218.
9) Hermann l. c.

Gestalt des Geistes von Athen, so darf nicht übersehen werden, daß frühzeitig schon Zeno die eleatische Dialektik[1]) und Anaxagoras die jonische Naturphilosophie nach Athen verpflanzt und Nachfolge gefunden. Heraklit und die Pythagoräer hatten durch ihre Bücher, leztere wahrscheinlich auch durch persönliches Auftreten Eingang gefunden[2]). Rechnen wir hiezu noch das bald darauf folgende Erscheinen der Sophisten, die sich von den entlegensten Städten her nach Athen, dem fruchtbarsten Schauplatz ihrer Ueberredungskünste, gewendet hatten, so Protagoras, Gorgias, Prodikus, Hippias, Jon ꝛc., so waren die verschiedensten Bestrebungen hellenischer Philosophie zum Erstenmal örtlich vereint, die sofort zur organischen Ausgleichung ihrer Gegensäze auf einen gemeinsamen höheren Mittelpunkt mit innerer Nothwendigkeit hinwiesen und hintrieben. Gleicher Zeit war das tragische und komische Drama durch Sophokles und Aristophanes zu seiner höchsten Vollendung gelangt; aus der epischen Erzählungsweise Heradots entwickelte sich die charaktervolle, tief eindringende Geschichte des Thukydides; die Plastik gab ihr Bestes mit des Phidias Meißel, und während diese Bestrebungen alle sich in ihrem friedlichen Gebiet ihrem höchsten Ideale zubewegten, beherrschte in dem geräuschvollen Staatsleben Perikles durch Gewalt des Geistes und der Rede das auf seine Freiheit stolze Volk der Athener. Der Einzelne fand seinerseits weder in seiner Abstammung noch in seinem Vermögen eine Schranke, die ihn hindern konnte, alle Blüthen dieser schönen menschlichen Kultur, wie sie nie mehr in der Weltgeschichte auferstanden ist, zu pflücken; mit der einfacheren, elementarischen Bildung ausgerüstet[3]), fand er im Theater, auf dem Markt, in den Gymnasien und Gerichtshöfen geistige Anregung und Förderung, so viel er nur immer nach dem Maaß seiner Fähigkeit in sich aufzunehmen und zu verarbeiten vermochte. Eine Fülle und Tiefe des geistigen Lebens hat sich in dieser gewaltigen, herrlichen Strömung nie wieder in dem Zeitraum von fünf Decennien unter einem Volk, viel weniger in einer Stadt vereinigt gefunden. In dieser geistigen Atmosphäre steht nun Sokrates seiner allgemeinen Bildung nach ein Kind seiner Zeit da, in der Philosophie, die schon halbes Gemeingut der athenienfischen Welt geworden war, als selbstständiger Schöpfer einer neuen Ideenwelt, die interessanteste Figur in der Philosophie des Alterthums, wie ihn Hegel treffend bezeichnet[4]), Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst.

Das Nähere seines Standpunktes betreffend, so knüpft Sokrates an das Resultat der bisherigen Philosophie an, an das Prinzip des Selbstbewußtseins, aus welchem alle Bestimmungen des Objektiven, deren „Maaß" es ist, hervorgehen. Allein ihm geht das weitere Bewußtsein auf, daß nicht das einzelne Wissen, sondern die Idee des Wissens Alles ist. Diese ist es, die er in seinem eigenen subjektiven Wissen herstellen, durch die er das empirische Denken läutern will.

Darin liegt sein Schritt über die Sophistik hinaus. Einmal hatte diese nur das Bewußtsein, daß sie mit dem Denken ein künstliches Mittel besize, alles Geltende aufzulösen, aber daß dem Denken selbst die Idee des Wissens zu Grunde liege, daß nicht das Denken dieses Einzelnen und die dialektische Auflösung desselben die Hauptsache sei, haben sie nicht erkannt; diese Schranke hat Sokrates überwunden. Genügte den Sophisten irgend eine durch Denkoperationen gewonnene Bestimmung, eine Maxime, z. B. das Nüzliche, auf die sie sofort alles Handeln bezogen, zu deren Feststellung überdieß die subjectiven Motive der Begierde u. s. f. mitgewirkt hatten, so galt Sokrates nur das vom richtigen Begriff der Sache ausgehende Wissen als das wahre; wahre Erkenntniß war ihm identisch mit dem Begriff der Sache, Wissen gleich Begriff, und der Begriff die Wahrheit, das Wesen der Sache. Eben dieß, daß Alles, um wirklich erkannt zu werden, von seinen erscheinenden Merkmalen getrennt, und auf seinen allgemeinen Begriff zurückgeführt, aus diesem betrachtet und gewürdigt werden müsse, bildet die Seele, den innersten Kern der sokratischen Philosophie. Seine Zeit selbst hat ihn so aufgefaßt[5]). Xenophon sagt: Sokrates habe die Ent-

1) Ueber die Vorlesung einer seiner Schriften vgl. Pl. Parmen. p. 127 und Diog Laert. 9, 25.
2) Diog. Laert. II. 22.
3) Plat. Protag. p. 325—326 und Crito p. 350.
4) Hegels Geschichte der Philosophie. II. Bd. p. 42.
5) Xen. Memor. IV. B. 1 und 13.

gegnung Unwissender nicht ertragen, sondern auf die „Hypothesis," d. h. auf den Begriff zurückgeführt. So nennt auch Aristoteles das Suchen der allgemeinen Begriffe das „ti aen einai," das Grundwerk seines Philosophirens, und er selbst bezeichnet seine Lebensaufgabe als ein Untersuchen, was die Dichter oder die praktischen Menschen meinen, ereunan ti legoien (Apol. p. 22 B.)

Von der Methode seiner Philosophie abgesehen, die sich um die Genesis des Begriffs dreht, und zur Geschichte der höhern Dialektik gehört, ist seine Spekulation bei seiner vorherrschenden Richtung auf die Interessen des sittlichen Lebens ihrem allgemeinen Inhalte nach Ethik. Sokrates, sagt Xenophon[1]), redete nicht von der Natur des All, wie so viele Andere, sondern er zeigte im Gegentheil, daß es Thorheit sei, sich mit so ferne liegenden Dingen, wie mit den Ursachen des Seienden, zu befassen, woraus man doch keine Belehrung für seine unmittelbaren Pflichten schöpfen könne; statt dessen, sezt er (§. 16) hinzu, redete er immer über die menschlichen Interessen, untersuchend, ti eusebes, ti asebes, ti kalon, ti aischron, ti dikaion, ti adikon, ti sophrosynä ti mania u. s. f. Die Macht des sich klar gewordenen Begriffs erwies sich auch hier darin, daß er alles Sittliche aufs Wissen zurückführend, die Tugend ein Wissen nannte, und behauptete, daß nur der sittlich handle, der wissend und nach klarer Selbstbestimmung handle: „Von welchen er sah[2]), daß sie das Gerechte, das Schöne, u. s. f. verstehen, diese nannte er kalous kagathous, die es nicht verstehen, hielt er für sklavische Menschen (andrapododeis). Auch sagte er, daß die Gerechtigkeit und jede andere Tugend Wissen sei (aretän sophian einai[3])"

Indem Sokrates die begriffliche Erkenntniß des Guten als Eins mit wahrer Sittlichkeit annahm[4]), so ergab sich ihm die Forderung alle Vorstellungen über das Sittliche, Gerechte u. s. f. darauf anzusehen, ob sie ein wahrhaftes Erkennen des Guten seien, ob sie folglich als wirkliche Normen des Handelns aufgestellt werden können. In diesem Sinn hat das „gnothi seauthon" noch eine andere als die gewöhnliche Bedeutung, wornach es auf eine bloße Gewissensforschung abgesehen sein soll (wie z. B. Memor. IV. 2. §. 24—26); es drückt ganz allgemein die Forderung aus zu untersuchen, ob das eigene und fremde Wissen kein täuschendes, sondern ein wahres Wissen, Erkenntniß sei, dasselbe was er sonst (Apol. p. 28. E.) das exetasein heauton kai tous allous nennt.

Daß Sokrates zum Erstenmal an einer Moralphilosophie arbeitete, obgleich er sie noch nicht zum System erweitert, hat ihm bei Tugendschriftstellern viel Lob eingebracht. So ein Bewunderer ist auch Cicero mit seinem allbekannten Saz, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt eingeführt habe[5]). Darin liegt immer nur die äußerliche empirische Auffassung des moralisirenden Sokrates; Ciceros Bemerkung ist in ihrem Gegentheil viel wahrer: von der Erde, von den Häusern und vom Markt hat sein Tugendheld die Philosophie gerade weggeführt, indem er sie in die Sphäre des Begriffs erhob, die für die Meisten seiner Zeitgenossen so hoch hing, als der Himmel über der Erde.

Seine Untersuchungen, meistens Gespräche, bieten (was vorzugsweise von den Xenophontischen Reden gilt), in ihren Resultaten oft wenig Interesse, oft enthalten sie geradezu Trivialitäten. Allein im Inhalt liegt auch die Sache nicht, sondern in der Form; darin, daß, was bisher

---

1) Memor. I. c. 1. §. 11.

2) Memor. I, c. 1. §. 16.

3) Memor. L. III. c. 9. §. 5. So sagt Nikias (im Laches des Plato p. 194 zu Sokrates: Ich habe oft gehört, du behauptest, daß in den Stücken, in welchen jeder von uns sophos ist, auch agathos, in welchen er amathäs in diesen auch kakos sei. —

4) Das Sittliche und das Wissen dachte sich Sokrates überall von selbst identisch werdend. Nach seinen ausdrücklichen Erklärungen ist nemlich das Wissen immer das Stärkste, das den Menschen vom Affekt oder von der Unenthaltsamkeit als dem Schwächern nicht wie einen Sklaven mit sich schleppen lasse. Da das Wissen nur aufs Gute gerichtet sein könne, so könne Niemand wissentlich böse sein. Des Böse sei nur Mangel an Wissen, Schwäche der Erkenntniß, to hätto einai heauton amathia (Protag. Plat. p. 359 D. Memor. III. 9. §. 4. Diog. Laert. II. 31.)

5) Cic. Tusc. Quaest. V. c.

unmittelbare Voraussezung, ungeprüfte Wahrheit für das Denken und Handeln gegolten hatte, jezt durchs Denken in seiner Wahrheit untersucht oder vielmehr durchs Denken hergestellt und ausgemacht werden soll. Um sich nicht zu wundern, daß die Zeitgenossen an solchen scheinbar trivialen Unterhaltungen doch so viel Reiz gefunden, darf man nur nicht vergessen, daß zwischen der sokratischen Zeit und dem Standpunkt unserer heutigen Bildung eine ungewöhnliche Kluft liegt, daß dem griechischen Geiste eine neue Macht des Selbstbewußtseins zum Erstenmal in der Weltgeschichte in dieser Form zur Anschauung gebracht wurde, die eben darum wie ein elektrischer Funke auf die Umgebung wirken mußte, während wir die Kunst des selbstbewußten Denkens bereits als Geschichte vor uns haben, die übrigens auch heutzutage noch Manche schwindeln macht.

Das Interesse, das Sokrates nicht nur seinen Zeitgenossen, sondern auch uns, nur unter einem etwas veränderten Gesichtspunkt, bietet, concentrirt sich also in seinen speculativen Säzen von der unabweisbaren Nothwendigkeit des Erkennens in Form des Begriffs, in der Zurückführung der Rechtlichkeit und Sittlichkeit auf das Wissen, und in der hiemit gleichbedeutenden Forderung der Ausbildung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein als lezter Quelle aller wahrer Erkenntniß, mit Einem Wort in jener Dialektik, durch welche das Bewußtsein theils aus seiner Versenkung ins Objekt, (vorsophistischer Standpunkt) theils aus seiner Fixirung in einen willkührlich angenommenen lezten Begriff, (aus seiner sophistischen Selbstgefangennehmung) befreit und in sein allgemeines Wesen, in das Denken, als ein Bestimmen des ewigen Wesens der Dinge zurückgetrieben wird. Alles dieß konnte, wie oben bemerkt, nicht verfehlen, auf die Umgebung des Sokrates einen tiefen Eindruck zu machen, und weiterhin jene Aenderung im Geiste der Nation zu bewirken, von der uns die Geschichte die deutlichsten Spuren als eben so viele Zeichen eines hinsinkenden Volkes aufbewahrt hat; nicht weil Sokrates Unsittliches gelehrt, sondern weil der Staat die höhere sittliche Idee seiner Philosophie noch nicht ertragen oder was dasselbe ist, sich in ihr noch nicht mit sich selbst vermitteln konnte. Mit dem Saz, daß der denkende Geist und seine im Begriff liegende Erkenntniß die höchste und erste Quelle aller Wahrheit sei, daß das Denken über dem gegenständlichen Dasein steht, mit diesem Satz hat Sokrates in ähnlicher Weise, wie die Sophisten, nur noch bestimmter und energischer auf Einmal eine neue ungeahnte Welt vor den Augen seiner Zeitgenossen aufgeschlossen. Er führt sie gleichsam auf einen unbekannten Ocean, auf welchem sie erst schwindelnd, dann bei zunehmender Unmacht sich an das neue Element zu gewöhnen, schnell nacheinander Steuermann und Schiff verlieren, den Leib, den Staat einbüßen und fortan nur noch in der Geschichte des Geistes als Jünger einer thatenlosen Theorie eine Rolle spielen.

Im dialektischen Fortgang der Philosophie hat sich also in Sokrates die tiefste Idee geoffenbaret, deren die alte Philosophie überhaupt fähig war; sie wurde durch ihn Philosophie des Geistes. In dieser Beziehung ist zu sagen, daß er sein schönes Athen durch Enthüllung so tiefer geistiger Mysterien nur noch mehr verherrlicht hat. Kehren wir aber den Sokrates gegen sein Volk, wie es als blühender Staat sich darstellt, so ändert sich plözlich der Gesichtspunkt. Er pflegt und verbreitet eine Denkweise, die im direkten Widerspruch mit dem bisherigen Geist seiner Nation steht, und, indem sie herrschend geworden ist, den Anfang der schwindenden Macht des Staats, den Anfang seiner Auflösung bildet.

Darum war auch eine Collission zwischen Beiden unvermeidlich, wenn je der — in der Geschichte sich fast immer wiederholende — Fall eintrat, daß beide Theile ihres Gegensatzes sich bewußt werden, und wie es dann zu geschehen pflegt, sich nur desto schroffer auf ihr Prinzip zurückziehen. Schon die Sophisten haben diesen Kampf gegen das ursprünglich griechische Bewußtsein, wenn auch theilweise mit andern Mitteln begonnen, und wenn sich jenes gegen das hereinbrechende neue Prinzip immer weniger in sich selbst zusammenzuhalten vermochte, so liegt der Grund darin, daß die neue Bildung, die sich durch den höhern Standpunkt des Sokrates nur in sich mehr abrundete, Gemeingut gerade der Einflußreichsten im Staat, und als solches in kurzer Zeit zu mächtig wurde, um nicht die alte Gesinnung aus ihrer bisherigen harmlosen Herrschaft, unter der das Volk groß geworden war, zu vertreiben. Es ist indessen nur das griechische Denken selbst, das in Einzelnen seiner ausgezeichneteren Träger sich im Fortgang seiner abstrakten Entwicklung von der bisherigen

Welt seines Bewußtsein's ablöst, sich in seinem Wissen als das Höhere gegen die bisherige Gestalt seiner Welt findet und diese als unwahre, unberechtigte Form seiner selbst verläugnet.

Diese wesentlich negative Seite der sokratischen Philosophie gegen das Leben und Bewußtsein seines Volkes haben wir jezt im Einzelnen zu betrachten. Auf ihr beruht zulezt das Schicksal des Sokrates.

Der Geist des athenischen Volks, seine Verfassung und sein ganzes Bestehen beruhte auf der Achtung vor dem Sittlichen, vor dem Recht, und auf dem Glauben an seine Götter. Näherhin war ihm alles Recht und Gesez ein unmittelbar Gewisses, Gültiges, und an und für sich Festes. So schöpfte das einzelne Bewußtsein alle Bestimmungen des sittlichen Handelns aus dem System der Staatsgeseze, und aus der gediegenen Tradition der Sitte und der Religion. Die höchste Auktorität seiner Geseze leitete das Volk zulezt aus der der göttlichen Sanktion des Staats und seiner gesezlichen Bestimmungen ab. Dem Einzelnen war mithin nicht nur das, was das Rechte sei, in dem Inhalt der bestehenden Geseze unmittelbar gegeben, sondern auch die Art und Weise sich seiner Pflichten bewußt zu werden, war eben so unmittelbarer Natur, d. h. sie lag einzig und allein in dem historischen Bekanntwerden derselben, also in der traditionellen Erziehung und späterhin in persönlichen Erfahrungen des öffentlichen Lebens[1]). Das Bewußtsein, das die sittlichen Wahrheiten in sich aufnehmen sollte, trat mithin ohne einen eigenen Inhalt, ohne vorausgegangene Reflexionen über die Idee des Rechts u. s. f. vor seinen Gegenstand, von dem es sich als blos bestimmteres Subjekt unbeschränkt erfüllen ließ. Darin liegt das Wesen der altgriechischen Sittlichkeit; sie ist reflexionslose Bestimmung nach dem gegenständlichen Recht. Dieß, als das Substantielle der griechischen Gesinnung, das sich als der allgemeine Geist der Individuen eben damit als Macht über die Einzelnen bestimmte, bildet daher auch das zusammenfassende Prinzip, die organische Vermittlung des individuellen und allgemeinen Interesses im athenischen Staat. Aus diesem Prinzig erklären sich alle Eigenthümlichkeiten seiner politischen Entwicklung, insbesondere die Vaterlandsliebe seiner Helden, und die gediegene Politik seiner Staatsmänner. Getragen von dieser Gesinnung wuchs und blühte der Staat unter fortwährender Ueberwindung aller Gegensäze, bis endlich der verhängnißvolle peloponnesische Krieg ausbrach, mit welchem einestheils eine politische Erschütterung eintrat, die bis an die Grundfeste des Staats reichte, und andererseits ein geistiger Umschwung in der Denkart der Nation sich verbreitete, der die wesentlichsten Gesinnungen derselben in sich veränderte.

Diesen Wendepunkt des Geistes spricht aufs tiefste eben Sokrates aus, der den unglücklichen Ausgang des peloponnesischen Kriegs, Athens Fall, erlebt hat. Die höchste Macht über alles Dasein ist ihm nach dem Obigen der Geist als wissender; von allem übrigen, was Gegenstand der Vorstellung oder Zweck des Individuums sein kann, ist nichts an sich mehr, was nicht vom Denken als wahr und in sich gerechtfertigt gefunden wird. So hängt die Anerkennung der Interessen des Lebens, des Staats u. s. f. sowie die Entscheidung des Subjekts zu einem den objectiven Normen entsprechenden Handeln schlechthin von der vorausgegangenen Prüfung des Subjekts ab, ob ein an und für sich Wahres und Vernünftiges an der Sache sei. Mit diesem Grundsaz einer absoluten Selbstentscheidung des Subjekts ist für das Bewußtsein in sittlichen Dingen, ja in seinen höchsten Lebensfragen alle Berufung auf ein Aeußerliches schlechthin aufgehoben; an die Stelle der geschichtlichen Auktoritäten tritt die Selbstgewißheit des Subjekts, die sich durch das Denken oder durch das begriffliche Wissen, mithin selbst wieder durch eine subjektive Thätigkeit für den Einzelnen vermittelt.

Der Staat und seine Götter, mit welchen Athen seine heldenmuthigen Schlachten geschlagen, und gegen rohe Barbarei den Geist und sein Recht der Nachwelt erfochten, die Götter, welche als Ideale seiner Kunst Athen zu einem lachenden Kunsttempel schufen, sinken plözlich in die vernichtenden Abgründe des Gedankens, der für sich jezt die enttrohnte Stelle einnimmt, und statt der Orakel einer Pythia bald nur die Zänkereien der Akademie und der Stoa dem Volk verkündet. Das war der große Wendepunkt, den das griechische Denken in seinen tiefsten Schachten gegen sich selbst nahm, ein Werk höherer Nothwendigkeit. In dem sokratischen Prinzip — das springt aus dem bisherigen

1) Plat. Protag. p. 325. Cfr. Xen. Memor. III. c. 3. §. 11.

von selbst in die Augen — liegt mithin die Negation des Prinzips der griechischen Welt. Wir haben dieß aber noch genauer zu betrachten. Eine Eigenthümlichkeit am philosophischen Thun des Sokrates ist indeß vorher noch zu bemerken, dieß, daß er sich unbefangen gegen seine Freunde und Mitbürger über Dinge aussprach, die ihm bei einigem Nachdenken als interessant, und wohl auch in anderem Licht vorkamen, als dem gewöhnlichen Athener. So theilt sich in dieser Privatunterhaltung, die Sokrates selbst nur als solche betrachtet wissen will, die in ihm aufgegangene höhere Begriffswelt von selbst seiner Umgebung mit; und die gebildeteren Kreise Athens sehen sich so zu sagen spielend in die neu entdeckte Ideenwelt eingeführt, die geheime Brücke, auf welcher die Philosophie in die unmittelbare Wirklichkeit des Staats unvermerkt eingedrungen ist, während sie in den Sophistenschulen einen öffentlichen Weg zu ihr gefunden hat. Dabei ist, um jezt an das Obige anzuknüpfen, nicht zu verkennen, daß die Begriffe des Sittlichen von Sokrates gar häufig noch in unmittelbarer Weise, in der natürlichen Form der griechischen Sittlichkeit gedacht werden. Den Staatsgesezen Gehorsam leisten, spricht er als das Wesen der Rechtlichkeit aus; nach hergebrachter Weise gilt ihm so das nomimon unmittelbar als das dikaion und zwar das nomimon ganz im demokratischen Sinn, als ein Thun dessen, „was die Bürger, sich vereinigend darüber, was zu thun und zu lassen sei, niederschreiben ließen[1]). Daraus folgt aber nur so viel, daß Sokrates in den Kreis der hervorgebrachten Vorstellungen auch noch einzugehen verstund, daß er diesem Kreis überhaupt in seinen alltäglichen Verhältnissen immer noch angehörte, und über ihn erst dann hinausging, wenn sich ihm das Bedürfniß einer philosophischen Untersuchung sehr lebhaft angekündigt hatte. Mit andern Worten: seine populären Reden sind von seinen kritisch-dialektischen Untersuchungen wesentlich zu unterscheiden. Auf ersterem Standpunkt bewegt er sich namentlich, wenn er gegen die sophistische Läugnung objektiver sittlicher Normen das Dasein und die Nothwendigkeit eines festen sittlichen Inhalts behauptet; in diesen Fällen beruft er sich einfach auf die Gesezе des Staats. Gegen diese macht er aber eben so unmittelbar wieder einen andern Standpunkt geltend. Denn hätte er auch philosophisch die Identität des nomimon und dikaion, jenes in seiner Unmittelbarkeit gefaßt, behauptet, so hätte er nicht, im Widerspruch hiemit, den für ihn so tragischen Schritt thun können, und seinen Richtern feierlich erklärt, daß er dem daimonion seines Innern mehr gehorche, als den Athenern, so streng sie dieß auch gebieten würden. Apol. 29. D. Schon daraus geht hervor, daß er eine andere Quelle für das sittliche Bewußtsein statuirt, als der gewöhnliche Grieche; stellt er ja über die Entscheidungen des Staats, in der Weise des griechischen Vorstellens lezte Instanz des Rechts, das sittliche Selbstbewußtsein. Das nomimon ist mithin nicht nur nicht unmittelbar das dikaion, sondern es sinkt sogar von seinem Standpunkt aus als Produkt einer unvernünftigen Entschließung, einer Entscheidung gegen das an und für sich Bessere, zum Gegentheil desselben herab. So vernichtet Sokrates die Auktorität des Staates in sittlichen Dingen als Philosoph durchaus gegen das Prinzip des griechischen Rechts; ja er giebt sie sogar durch die Erklärung, daß nur die Wissenden, und nicht die durch das Loos Gewählten ꝛc. ꝛc. ihrer Natur nach wahre Herrscher sein können, der geheimen Verachtung preis[2]), wenigstens für solche, die durch Philosophie ins Wissen eingetreten waren.

Auch dem Einzelnen noch macht er die traditionellen Vorstellungen vom Guten und Rechten wankend. Meno giebt ihm auf die Frage, was Tugend sei, die nahe liegende Antwort: Tugend ist die Geschicklichkeit in Sachen des Staats[3]). Sokrates zerstört diese und noch andere Vorstellungen des Meno so unerbittlich, daß dieser voll Aerger ausruft: Ich habe stets von dir gehört, daß du sowohl selbst in Unwissenheit seiest, als auch Andere all ihres Wissens beraubest. So bist du ein böser Zauberer, dem Zitteraal gleich, der Alle narkotisch macht, die ihn berühren u. s. f.[4])

---

1) Xenoph, Memor. IV. c. 4. §. 12 und 13. Cfr. IV. c. 6. §. 5 und 6.

2) Memor. IV, 2, das Gespräch mit Euthydem offenbart sehr deutlich seine Denkweise über diesen Punkt. Cfr. Mem. III. 9, 10.

3) Pl. Men. p. 71. E. das prattein ta täs poleos im alten Sinn, gegenüber dem politheuesthai der Demagogen.

4) Men. p. 80, A. B.

— Dieß Narkotisiren ist mehr als bloßer Scherz; in der sokratischen Dialektik liegt das Negative (das hat er mit den Sophisten gemein) dem populären Bewußtsein seinen bisherigen Boden, seine Welt mit dem Tiefsten und Höchsten in derselben plötzlich zu entziehen, und es in einer schwindelnden Leere zu lassen. Was ihn aber sogleich wieder von den Sophisten unterscheidet, ist dieß Hinausgehen über das Negative. Es ist überhaupt zu sagen, daß Sokrates von der Idee des Sittlichen durch und durch erfüllt war; seine ganze Philosophie hatte diesen Begriff zum Mittelpunkt. Allein er sprach das Gute erst als das absolute Sollen aus, als Zweck des Individuums, und von Seite des Bewußtseins das Gute als ein Wissen dieses Guten, so daß das einzelne sittliche Thun nur formell, d. h. als ein dem Sittlichen angemessenes bewußtes Thun bestimmt ist. Dem Begriff des Guten, den Sokrates nur nach seiner formellen Allgemeinheit, d. h. als absoluten Zweck und Richtung des Geistes erfaßt, mangelt das Conkrete. Dieses positive Moment hat erst Plato entwickelt. Es ist wesentlich die Idee des Guten, (als dikaiosyne ausgesprochen) aus der Plato die einzelnen sittlichen Thätigkeiten ableitet; das System dieser Thätigkeiten ist der Staat, der Staat als der verwirklichte Begriff des Guten. Bei der Frage nach dem Materiellen der sittlichen Thätigkeit sah dagegen Sokrates von der Idee des Guten ab, indem er sich entweder in populärer Weise auf die bestehende Sitte u. s. f. berief, oder aber, was gar nicht selten, auf ächt sophistische Weise auf subjective Motive, auf das Nützliche, Brauchbare, zurückging[1]) u. s. f.

Wenn nun auch nicht geläugnet werden kann, daß sich in der sokratischen Philosophie viele substantiell griechische Anschauungen wieder finden, so ist doch die negative Seite gegen die unmittelbare griechische Welt überwiegend an ihr hervorgekehrt. Dieß führt uns auf einen weitern Punkt. Bei der Vertiefnng des Subjekts in sich selbst, welches den wahren Inhalt des Seins schlechthin in sich findet, ist es nur natürlich, wenn Sokrates die Beschäftigung mit sich selbst, mit dem Geist und seinem Denken als das unbedingte Höhere über politische Thätigkeiten gestellt hat. Jene gilt ihm also als das prius, weil der vernünftige Mensch nur in ihr sich mit sich selbst vermittelt, während er in der Hingabe an den Staat sich an ein fremdes Dasein entäußert. Diese philosophische Ueberzeugung wendet Sokrates consequent an seinem eigenen Leben an; er hielt sich, wenn er nicht gerade gezwungen wurde, fern von allem Staatsleben, sowie er auch Andere aufforderte, erst mit sich selbst ins Reine zu kommen, ehe sie sich dem öffentlichen Dienste widmen wollen[2]). Auch nach dieser Seite verstieß Sokrates gegen den Geist des griechischen Staates, der von seinen Individuen nicht nur schlechthinige Anerkennung fordert, sondern auch ihr erstes und wichtiges Interesse zu sein verlangt. Eine in sich selbst verharrende Privatthätigkeit kannte er so wenig, daß die solonische Gesezgebung sogar die Todesstrafe auf Neutralität bei politischen Spaltungen gelegt hat, daß ferner (es ist dieß mit höchster Wahrscheinlichkeit anzunehmen) ein Gesez existirte, das den atheniischen Bürger bei Strafe zur Begründung eines Familienlebens verpflichtete[3]). Sokrates überläßt es aber nicht nur nicht dem Zufall, gegen die allgemeinen Volksinteressen ein eigenes Leben und Dasein zu haben; die spröde Trennung zwischen Individuen und Staat behauptet er grundsäzlich, sie geht ihm aus innerer Nothwendigkeit, aus der Natur seiner Philosophie hervor, daraus, daß ihm nur der ideelle Begriff das wahre Dasein, die Erscheinungswelt dagegen nur das Scheinende, das Täuschende ist. Allerdings liegt hier ein herber unheilbarer Bruch zwischen Sokrates und seinem Volk, weil er ihm so nicht nur faktisch seine Individuen, sondern theilweise selbst die besten Kräfte[4]) raubt. Unter seinen Schülern waren z. B. gerade die einsichtsvollsten und tüchtigsten Denker lauter politische Einsiedler, die sich ganz in das Reich des Gedankens zurückzogen, und die wirkliche Welt, den Staat leider nur zu unbekümmert den Marktschreiern und Taugenichtsen überließen (Plato, Euklid.). Wie konnte dieß der atheniische Staat anders, denn als Verrath anschauen? An sich aber liegt in dieser Zurückgezogenheit eine Consequenz der Geschichte selbst, die bereits angefangen den Staat an die Macht des höhern Bewußtseins, des Begriffs zu verrathen.

1) Xen. Memor. IV. c. 6. §. 8. c. 4. §. 16. sq. II. c. 3. §. 19.
2) Memor. L. III. c. 5. C. 6 und 7. §. 9.
3) Wachsm. Hellen. Alterth. II. 1. p. 205.
4) Memor. I. c. 2. §. 48.

Zu einer förmlichen Majestäts-Beleidigung führt ihn sein philosophischer Standpunkt bei der Art und Weise, wie er über die Staatsverfassung, als einer Demokratie, dachte. Die absolute Staatsgewalt ruhte in Athen in der Gesammtheit der Bürger; die Theilnahme an ihr war Jedem durch Loos oder Wahl ermöglicht, die Entscheidungen über die wichtigsten Funktionen mithin an ein Aeußerliches gebunden. Nun ist schon oben hervorgehoben worden, daß Sokrates nur die Wissenden als die an und für sich Herrschenden erklärte. Eine Einrichtung, die dem Einsichtsvollen und dem Patrioten, der Borniertheit und unverschämten Selbstsucht den gleichen Antheil an der Staatsverwaltung gestattete, konnte ihm also nur höchst verkehrt und verderblich erscheinen. Ganz unverhohlen äußert er sich hierüber nicht nur gegen seine vertrauteren Freunde, sondern selbst gegen seine Richter, denen er zu verstehen gibt, daß es für einen Mann von besserer und gerechterer Gesinnung das Gerathenste sein dürfte, in einer Demokratie sich allen Antheils an Staatsgeschäften zu entschlagen, weil der Gerechte und Einsichtige viel eher ein Opfer der stupiden Leidenschaft des Volkes sein werde, als es ihm gelingen werde, die Masse zu besseren Ueberzeugungen gutwillig umzustimmen[1]). Ein andersmal redet er dem Charmides naiv genug zu, alle Scheu vor dem Demos abzulegen, der doch nur ein Inbegriff von Unwissenden, von Walkern, Schustern, Maurern, Händlern und Bauern sei[2]). In allem dem erkennen wir nur eine Consequenz seines Prinzips. Das unmittelbar politische Bewußtsein spaltet sich auf dem Standpunkt des Sokrates zum Bewußtsein eines Gegensazes zwischen wissender und nichtwissender Masse, näherhin so, daß es das Wissen zum obersten Gesichtspunkt macht, unter welchem der Staat oder das Volk betrachtet wird. Das unmittelbare Handeln, die allgemeinen Zwecke der Individuen, deren Produkt der Staat war, und die bisher als höchste Funktionen des Geistes galten, erscheinen sofort auf diesem Standpunkt als untergeordnete Formen des Geistes, während als höhere Gestalt desselben das Wissen, die zu sich selbst gekommene Vernunft der materiellen Welt des Staats gegenübergestellt wird; so löst sich also der Staat das 'en kai pan des Atheners, vor dem Denken des Sokrates in eine verunreinigte, unvernünftige Masse auf, die unmöglich mehr seinen höheren Anschauungen genügen kann[3]).

Wie Sokrates durch seine philosophischen Grundsätze über das Bewußtsein der griechischen Welt im Ganzen hinausgehoben wurde, so kam sein Prinzip nothwendiger Weise auch mit der religiösen Seite der griechischen Weltanschauung in innerlichen Conflikt, ein Conflikt, der sich allgemein in der Geschichte des denkenden Geistes auf allen Stufen seiner Entwicklung als Streit zwischen Glauben und Wissen erwiesen hat. Nicht nur mit der allgemeinen Forderung, daß jedes Geltende und Vorgestellte auch ein Begriffenes sein solle, spricht Sokrates die religiösen Vorstellungen seines Volks, so lange sie sich nur auf eben dieser Stufe bewegen, unmittelbar nur als ein Problematisches aus; er widersezt sich geradezu den Göttern Athens, wenn er ein eigenes daimonion für sich in Anspruch nimmt, dem er unbedingt unterthan zu sein erklärt, und dem untreu zu werden ihn keine Macht der Welt vermögen könne. Zweierlei läßt sich in diesem Verhältniß unterscheiden. Einmal liegt in seiner Unterwerfung unter die Winke des daimonion (dessen nähere Beschaffenheit und Realität hier nicht untersucht zu werden braucht; denn es genügt zu wissen, daß es ihm ideelles Prinzip seiner Selbstbestimmungen war) die nähere Consequenz, daß ihm die Aussprüche der Orakel entbehrlich und überflüssig sind, also so gut wie nicht vorhanden, indem sich ihm die Selbstgewißheit seines Thuns durch die innere Aussage jenes seltsamen Wesens vermittelt. Welche gefährliche Consequenzen hieraus entstehen konnten, wenn Andere sich dieses Vorgangs bedienten, aber wie von der ungebildeten Klasse kaum anders zu erwarten, in roher Weise hievon Gebrauch machten, nicht im

---

1) Plat. Ap. p. 31. E. Ueber die mißliche Stellung des Philosophen zum Volk verbreitet sich in ähnlichem Sinne Plat. Theät. p. 173 C. Gorg. p. 521 D. Repub. VI. p. 496 C.

2) Xen. Memor. III. c. 7. §. 6 und 7.

3) Wenn Sokrates das souveräne Volk auf der Höhe seiner Contemplation vorherrschend nur theoretisch beleidigt, so bekommt dieß Alles in seinem Schüler Alcibiades, in welchem der negative Stachel seiner Dialektik geblieben zu sein scheint und dessen ganzes Leben, gewiß nicht ohne Zusammenhang hiemit, ein freches Spiel mit dem Volk gewesen ist, einen sehr ernsthaften praktischen Charakter. Darüber jedoch später.

sittlichen Sinne wie Sokrates, ist leicht ersichtlich. Zweitens setzt Sokrates allem Abhängigkeitsgefühl von einer Götterwelt, zu dessen Erzeugnissen eben auch das Institut der Orakel gehört, mittelst derer die höchsten und wichtigsten Entschliessungen des Subjekts auf höhere, göttliche Mächte zurückgeführt werden, das Wissen des Subjekts als letzte Auktorität entgegen; er hebt mithin durch die Begründung einer durch die Idee des Guten vermittelten Selbstentscheidung des Menschen — dem Prinzip nach — nicht nur das nationale Institut der Orakel, und das von subjektiver Seite ihm entsprechende Abhängigkeitsgefühl von einer fremden göttlichen Macht auf, sondern stürzt eben hiemit, indem er dem Götterglauben seinen subjectiven Boden entzieht, mit einem einzigen kühnen Stoß die Götter des Staats selbst. Ueber den Göttern und ihrer Herrschaft steht jezt das absolute Recht des Wissens.

Das sind die Hauptseiten der sokratischen Philosophie, sowohl an sich, als auch in ihrem Verhältniß zur Welt des Daseins, zum Staat.

Von Seite des Staats, der sich von der letzten Consequenz des sokratischen Prinzips in seinen Grundfesten angegriffen sah, konnte eine Reaktion nicht ausbleiben, wenn er je seine alten Götter, seine Sitten und seinen Glauben gegen solche Neuerungen bewahren, und mit diesen höchsten Lebensgütern in eine fernere Zukunft eintreten wollte. Einzelne Spuren des ganz richtigen Gefühls, daß sich mit dem modernen Element das alte Wesen nicht vertrage, liegen schon früher in der Verurtheilung des Protagoras, dem man Atheismus vorwarf, und der nur durch Flucht dem Tod entgehen konnte, sowie in der Verbannung des Anaxagoras, dann überhaupt in dem unbehaglichen Gefühle, das die ungewöhnlich schnelle Verbreitung der Sophistik ziemlich allgemein in Athen erregt hatte[1]).

Der gewandteste, einflußreichste und geistvollste Verfechter der alten Sitte ist aber Aristophanes geworden, dessen Muse eine der wichtigsten Momente in der Geschichte des Geistes von Athen bildet. Alle Opposition, aller Zorn gegen das einbrechende sophistische Verderben und gegen verschwindende Sitten, rafft sich mit der letzten Energie des im alten Demos noch vorhandenen sittlichen Bewußtseins in Aristophanes, dem Bewunderer der alten Herrlichkeit Athens, dem schwärmerischen Patrioten, zusammen. Es ist wie wenn der Geist der alten Väter, der Geist des alten Glaubens und der alten Liebe zum Land ihrer Götter zum letzten Male noch das Haupt im Dichter erhebe, das entartende Geschlecht mit eindringlichem Ernst hinter einer anziehenden lachenden Miene vor dem nahen Untergang zu warnen. Dieser Geist ist wahrhaft die Seele seiner Kunst und erhebt sie zu einem öffentlichen Sittengericht über Athen. Das nähere Mittel für seine Zwecke, das ihn sein Dichtergenie in den Kreisen der Kunst finden ließ, besteht in dem Komischen, jener geistigen Macht, welche die Widersprüche der Idee und die Verkehrtheiten zwingt, sich durch sich selbst als das Nichtige, Narrenhafte zu offenbaren, sich in einen unendlich lächerlichen Dunst aufzulösen. Als Hüter und Wächter der sittlichen Substanz seines Volkes geisselt er nun bald die Tollheiten des Demos, bald die Augendienerei, die Schmeichelei, die Unterschleife, und alle andere öffentliche Betrügereien der Demagogen. Hyperbulos und Kleon namentlich fühlen die beissende Geissel des Komikers; ja der Letztere ein Erzdemagog, wird selbst im Grabe nicht verschont, indem die ganze Reihe seiner Sünden, seine hündische Unverschämtheit, seine Kläffen und Belfern, seine schmuzige Bestechlichkeit u. s. f. zu wiederholten Malen[2]) dem Volksgelächter preisgegeben wird. Selbst das souveräne Volk und seine Thorheiten, wie oben bemerkt ist, entgehen dem Stachel seines Spottes nicht. In den Wespen (1071—94) Acharnanen (180) und Rittern (565 sq.) wird die Tugend der Marathoner gepriesen, bei denen keine Zungendrescherei etwas vermochte, die jezt bei dem neugierigen Demos in den Demagogen Alles durchsetze. In „Lysistrata" macht er zur sittlichen Rekonstruirung des Bürgerthums den Vorschlag, alle Taugenichtse auszurotten, und wackere Neubürger aufzunehmen (474 sq.). In den Ekklesiazusen packt er die Häufigkeit der Volksversammlungen, die aus dem unreinen Motiv des Ekklesiastensoldes hervorging, das Schimpfen,

1) Plut. Nic. V. c. 23 id. Pericl.

2) In den Rittern, Wespen, Fröschen, Babyloniern, im Frieden.

überhaupt die gemeine Haltung des Volks, und ruft endlich: es sei ein alter Spruch, daß alle thörichten Beschlüsse der Versammlung gut abzulaufen pflegen; nebenbei wirft er dem Volk seine Neuerungssucht, seine schmähliche Abhängigkeit von Demagogen, seine kindische verderbliche Freude an deren Schmeicheleien u. s. f. vor. Ein andermal unterwirft er (im Frieden) die unglückliche Kassenverwaltung und Fehlgriffe in der Kriegsführung seiner Kritik, überall in der guten Absicht, daß seine Bürger über die wirkliche Gestalt des Staates durch ihn enttäuscht, mit patriotischem Gefühl aus den zerfallenden Formen des Staatslebens zur ursprünglichen Natur und Reinheit des alten Athens zurückverlangen möchten. Des Dichters Freimuth und Patriotismus ist so nur um so höher zu schäzen, je weniger er vor der Gefahr zurückbebte, alle Empfindlichkeiten eines eitlen Volkes und dessen leicht heraufzubeschwörende Rache durch schonungslose Aufdeckung seiner Narrheiten gegen sich zu reizen.

In diesem ächt patriotischen Bestreben sehen wir Aristophanes auch mit der sokratischen Philosophie, mit der Philosophie seiner Zeit überhaupt, die er unterschiedslos als eine Herrschaft der Sophistik auffaßt, zusammentreffen. Wir haben schon oben bemerkt, daß der ächte Athener, der seiner ganzen Gesinnung nach noch in der alten Volksanschauung wurzelte, dem Treiben der Sophisten mit Mißtrauen zugeschaut habe[1]). Das Mißtrauen mußte sich zur wirklichen Furcht und Besorgniß steigern, wenn man überall die Wahrnehmung machte, daß Jünglinge, und solche am meisten, die wegen ihrer edlen Abstammung und ihren glücklichen Anlagen den Staat zu den schönsten Hoffnungen berechtigten, geblendet von den großsprecherischen Ankündigungen der Sophisten schaarenweise zu diesen strömten, und schweres Geld für deren Unterricht zahlten, aber bald mit auffallendem Dünkel, mit Rechthaberei, theilweise sogar mit frivolen politischen Grundsäzen, aus der Schule ins elterliche Haus und in die Mitte der Bürger zurückkehrten. Je mehr also Anmaaßung und Frivolität unter der Jugend, je subjektiver und egoistischer der Standpunkt der neuen Volksmänner in Fragen der Politik, je gespreizter die Rhetorik der öffentlichen Vorträge, nur ein künstlich präparirter Deckmantel für individuelle Gelüste, desto deutlicher und allgemeiner sah man jezt die Früchte der neuen Bildung hervorreifen.

Aristophanes war zu scharfsichtig, um die auflösende Macht des modernen Elements nicht zu durchblicken; in ihm vorzugsweis sah er das Grab alles frommen Glaubens und aller traditionellen Sitte. Der subtile Unterschied in dem Standpunkte des einen und andern Vertreters der Philosophie war ihm dabei allerdings und aus natürlichen Gründen verborgen; ihm galt eben schlechtweg jede Beschäftigung mit so „luftigen" Dingen, wie mit der Frage, was ist das Wesen der Natur, was ist der nus u. s. f., also jede blos theoretische vom Staat und seinem konkreten Leben abgezogene Arbeit nicht nur als eine vergebliche, sondern auch als eine in ihren Consequenzen verderbliche Geistesrichtung, der er allgemein den Namen Sophistik beilegt. Er wirft ihr nun eben so schonungslos, wie andern verkehrten Richtungen im Staat den Fehdehandschuh hin, und faßt als Repräsentanten seiner Gegnerin, über die er jezt seine Geissel zu schwingen im Begriffe steht, merkwürdig genug — den Sokrates.

So kommt Sokrates hier, indem wir nach dem Obigen die alte Komödie unbedingt als Sitten-Tribunal Athens auffassen dürfen, zum Erstenmal in einen öffentlichen Conflikt mit dem Geist seines Volks. Wir haben diesen Zusammenstoß näher zu betrachten.

Diesen Kampf als Prozeß zwischen dem alten und dem modernen Bewußtsein stellt Aristophanes, zugleich mit den possierlichsten Mitteln der Komik, in seinen Wolken dar. Der Mittelpunkt derselben ist Sokrates, dem der Komiker nicht nur unverkennbare Züge eines sophistischen Theoretikers, sondern auch die entferntesten Consequenzen praktischer sophistischer Gewandtheit auf die tollste Weise beilegt. Näherhin explicirt sich nun das neue Prinzip gegen den Bauern Strepsiades, den Vertreter des alten Volksglaubens. Den Gang der Komödie müssen wir der Kürze halber übergehen, ohnehin als bekannt vorausezen; nur das ist hervorzuheben, daß sich gerade in den Haupt-

1) Deutlicher läßt sich dieß nicht aussprechen, als es Plato den Demokraten Anytos aussprechen läßt. Plat. Men. p. 91 B. und C. Cfr. Xen. Memor. I. c. 2. §. 31.

wendepunkten der Sache, sowie in den Grundstoffen der Scenerie (z. B. in der Hängmatte) das moderne Prinzip und seine negative Richtung gegen die Volkssitte abspiegelt. So tritt uns in dem Vertrauen des Strepsiades, daß er von Sokrates die Kunst lernen könne, wie man den ätton logos zum kreitton logos machen, wie man folglich auch Gläubigern eine Schuldpflichtigkeit wegdisputiren könne — dieß praktische Bedürfniß hatte den Bauern zum Philosophen hingeführt — die Ansicht derer entgegen, die sie mit Aristophanes einfach für dialektische Taschenspielerei halten, die das objektive Gesez vor ihrer individuellen Willkühr schwinden machen. Noch einschneidender stellt der Dichter den Gegensaz der Sophistik gegen den Volksglauben in der Vergleichung seines Hauptheldn mit Anaxagoras dar, mit dem als Atheisten verrufenen Melier, und enthüllt dann die Wirkungen der modernen Bildung, d. h. den sittlichen Ruin, den sie verbreitet, in jener frappanten Scene, wo Pheidippides, der in des Sokrates Denkstube (phrontistärion) schöne Fortschritte gemacht hat, seinem Vater beim ersten Wiedersehen sehr ungezogen begegnet, ja schon nach ein Paar Minuten den Alten förmlich durchprügelt, gegen welchen Frevel der Vater vergebens lamentirt, da ihm Pheidippides demonstrirt, daß er nach dem, was er bei dem Sophisten erlernt habe, das vollkommenste Recht genieße, den Vater zu prügeln. Wenn endlich Strepsiades, dem nach solchen Vorgängen bald wieder der gesunde Menschenverstand kommt, in Verwünschungen über die sokratische Dialektik ausbricht, und zu guter Lezt das „phrontistärion des Sophisten" anzündet, so gibt Aristophanes mit diesem Ausgang der Fabel unzweideutig zu verstehen, wie er über Sophistik denke, und welche Maßregeln er von Seite des Staats für nothwendig erachte, wenn dieser kein Opfer einer solchen in seinem Innern schleichenden Pest werden wolle. Für Aristophanes hat jedoch die Absonderung des sophistischen Bewußtseins von der allgemeinen Denkart nur die Gestalt eines von Außen her gekommenen Gegensazes, der eben so wieder durch äußerliche Mittel, durch Staatszwang vernichtet werden könne; während es in der That der Geist der griechischen Nation selbst war, der sich in einzelne Individuen in sich selbst reflektirend, den Gegensatz einer ideellen Welt gegen das wirkliche Dasein des Staats herausbildet. Ohne Zweifel würden wir in dieser Zeit mehrere Beispiele einer kräftigen Reaktion von Seite des Staates vor uns haben, wenn nicht die Blüthezeit der Sophistik einerseits mit dem peloponnesischen Krieg zusammenfiele, der die Aufmerksamkeit Athens zu sehr auf den auswärtigen Feind lenkte, und andererseits die Durchdringung der öffentlichen Denkart durch sophistische Elemente nicht zu rasch vor sich gegangen wäre, (wobei gerade die einflußreichsten Politiker sich zu den Freunden der Sophisten zählten) um hoffen zu können, daß einer öffentlichen Anklage auch energische Unterstützung oder ein mächtiger Rückhalt würde zu Theil werden.

Ein seltenes Schauspiel ist es immerhin, daß Sokrates in der attischen Komödie in die Kategorie der Staatsverderber gethan wird, um so seltsamer als Sokrates in seinem Privatwandel seinen Mitbürgern nur nachahmungswürdige Eigenschaften zeigte, ja sogar gegen die Sophisten, was in Athen nicht unbekannt seyn konnte, entschiedene Opposition machte. So hat man lange gesprochen. Den Aristophanes wollte man deßhalb unbegreiflich finden, ja sogar tückischer Bosheit gegen Sokrates zeihen.[1]). Allein dagegen spricht unter Anderem auch der Umstand, daß Plato in dem der Verherrlichung seines Meisters dienenden Symposion zwischen Beiden ein gar vertrauliches Verhältniß seyn läßt, was, wenn Aelians Erzählung wahr wäre, eine Unbegreiflichkeit wäre; ferner der Umstand, daß man eine solche Handlung von Seite des Aristophanes im Widerspruch mit allen sonst bekannten Zügen seines Charakters annehmen müßte. Mit Recht nimmt man ihn daher auch gegen solche in Schutz[2]), die meinen, es verhalte sich mit ihm ähnlich wie mit Heine, der wunderbar und begeisternd von allem Heiligen und Großen spreche, um es im nächsten Augenblick nur desto tiefer in Koth zu treten. Nein, die Wehen und unnatürlichen Launen

1) So erzählt Aelian' (V. H. II. 13) die nachherigen Ankläger des Philosophen haben Aristophanes mit Geld bestochen, die Wolken gegen ihn zu dichten. Die Unmöglichkeit dieser Sache ist aber unwidersprechlich erwiesen. Vgl. Brandis Gesch. der gr. röm. Phil. II, 1. p. 27.

2) Brandis l. c gegen Droysen.

des Weltschmerzes hat der gesunde Hellene zu ewigem Dank seiner Bewunderer noch nicht empfunden. Andere machen den fruchtlosen Versuch, zwischen den Zügen des historischen Sokrates und des künstlich fingirten zu unterscheiden. Hiemit werden unserm Dichter immer nur falsche Standpunkte unterschoben, die die Einheit seines Kunstwerkes als Produkt einer Totalanschauung aufheben. Aristophanes mußte, das ist offenbar, im eigenen Interesse vom Philosophen ein Bild entwerfen, das der allgemeinen Anschauung von demselben genau entsprach. Dabei blieb es ihm unbenommen, oder vielmehr er war im Interesse seiner Kunst genöthigt, einzelne Züge an demselben durch komische Steigerung zur Karrikatur zu machen. Er war nun in keiner Verlegenheit solche Züge herauszufinden, an welchen das Volk augenblicklich den Philosophen erkannte, und seine eigene Anschauung von ihm wiederfand; diese Züge bot ihm dessen philosophische Richtung, mit der das unphilosophische Volk nichts anderes zu thun wußte, als sie mit den Lehren der Sophisten zu identificiren. Der Komiker hielt also diese Seite an Sokrates, so vortrefflich auch andere Eigenschaften desselben seyn mochten, nicht nur für einen berechtigten Gegenstand seiner Verspottung vor Athens Augen, sondern konnte auch bei dem wach gewordenen Mißtrauen gegen das philosophische Treiben des Beifalls der Menge nur desto gewisser seyn. Von diesem Standpunkt aus läßt sich des aristophanischen Sokrates tolle Figur, zumal wenn wir noch die Berechtigung des künstlerischen Interesses, die Durchbildung des für sich bestehenden komischen Moments mit in Anschlag bringen, bis ins Einzelste hinaus erklären.

Eine andere Frage ist, wie weit jene Vorwürfe die sokratische Lehre an sich treffen, ob Aristophanes sich der bestimmten Philosophie seines durchgeisselten Opfers bewußt gewesen sei. Um dieß zu beantworten ist dessen Verhältniß zur Sophistik noch einmal nnd zwar bestimmter ins Auge zu fassen. Hierüber gilt nun Folgendes.

Obwohl in gewisser Weise das entgegengesetzte Prinzip der Sophisten vertretend steht Sokrates doch andererseits auf gleichem Boden mit ihnen. Das gemeinsame Moment Beider liegt in der Subjektivität ihres Standpunktes. Wie wir Oben gesehen, bildet das in sich selbst reflektirte Denken als das Resultat der vorausgegangenen Philosophie den Ausgangspunkt ihrer Spekulation, mit der näheren Bestimmung, daß das objeetive Bewußtseyn als unwahre Vorstellungsweise negirt und in die Sphäre des subjeetiven Denkens, als Wahrheit alles Seins, aufgehoben wird. Mithin gelten Staat, Religion, Sitte u. s. f. in der unmittelbaren Weise ihres Daseins nur als unwahrer, sich in sich selbst auflösender Inhalt des Bewußtseins[1])! Diese Zerstörung des griechischen Bewußtseins ist der Punkt, in welchem sie gemeinschaftlich zusammenlaufen, aber es ist nur auch dieser Eine Punkt; in allem Uebrigen gehen sie auseinander. Und eben jene Seite der sokratischen Dialektik, das Hinausgehen über die Substanz des griechischen Volksgeistes erkannt zu haben ist der Scharfblick des Komikers, sowie auch — von seinem Standpunkt aus — sein Verdienst, „die Raketen seines Witzes gegen den erhabenen Narren losgeschossen zu haben.“ Die Differenz dagegen ist dem Komiker mit seiner Lust und Liebe am grünenden Leben verborgen geblieben und konnte nur wieder durch abstrakte Spekulation (v. Plato) verfaßt werden. Was diese Differenz betrifft, wendet sich Sokrates, ausgehend vom Prinzip des Selbstbewußtseins, von der bestehenden Sitte nur deßhalb ab, um durch die gedachte Idee des Guten eine neue sittlich höhere Welt zu gründen; die Sophisten ihrerseits, um nach Zertrümmerung der bestehenden Grundsätze an dem Wiederaufbau eines Positiven zu verzweifeln, im Negativen rein liegen zu bleiben[2]). Beide theilen sich also nur in die formelle Seite ihres Prinzips, in der bestimmten Ausbildung desselben nehmen sie gerade eine entgegengesetzte Richtung an. Was den Sophisten Zweck, Aufhebung der Objektivität, ist Sokrates nur

---

1) War es der Sophistik wesentlich, das substanzielle Bewußtsein der griechischen Welt aufzulösen, so hat Sokrates diese Auflösung gerechtfertigt und vollendet, indem er den unkörperlichen Begriff des Staats als Wahrheit desselben ausspricht.

2) Dieser schlechtsinnige Mangel an allem Festen theilte sich auch dem Geist der durch sie gebildeten Persönlichkeiten mit, der Demagogen, zur Zeit des peloponnesischen Krieges, die mit ihrer heillosen Politik dem Staat viel schwerere Stöße versezten, als die spartanischen Schwerter.

Mittel zur Herstellung einer durch die Idee organisirten Welt; was dort Resultat, ist hier nur Durchgangspunkt, was dort ausschließlicher Inhalt, ist hier nur Form, Methode, um über das Negative hinaus zu einem an sich wahren, sich selbst bewährenden Inhalt zu gelangen[1]). In ihrer negativen Seite ist daher die Richtung der sokratischen Philosophie durchaus positiv, und liegt nach dieser Seite ebendeßhalb so weit über der Sophistik. Allein selbst das positive Moment war nicht im Stande, des Philosophen Differenz gegen die griechische Welt aufzuheben, und mit dem Geist seines Volks ihn wieder zusammenzuschließen. Denn eine durch den Begriff gesetzte Welt war eben nicht die wirkliche Welt Athens; diese hätte vorher aus der Geschichte verschwinden müssen, ehe jene als die vollkommenere Form an deren Stelle hätte treten können; ja wir müssen sogar sagen, daß die Opposition gegen den wirklichen Staat gerade durch dieses Moment ihren stärksten Anhaltspunkt, ihre schärfste Spitze erhalten hat, insofern die sich selbst aufhebende Dialektik der Sophisten viel eher vor der überwältigenden Macht der Wirklichkeit in ihr Nichts zurückgetrieben werden konnte, als eine Denkweise, welche gegen den Staat den Beweis hatte, daß sie ein vollkommeneres und reineres Dasein aus sich zu entwickeln vermöge, als es dem gegenwärtigen Staat eigen war. Hätte also auch Aristophanes die wahrhafte und organische Seite an der Philosophie des Sokrates erkannt, so würde er dennoch zu seiner Opposition, die so nur das negative Moment derselben trifft, berechtigt gewesen sein. Denn seinen Staat gegen einen in seinem Begriff tiefer erfaßten Staat einzutauschen, galt dem Griechen eben soviel als die Geschichte, die vergangene und gegenwärtige Herrlichkeit seines Staates fahren zu lassen[2]). Aristophanes war also vom tiefsten Interesse geleitet, wenn er gegen Sokrates zu Felde zog: es galt hier den Kampf der todten Theorie gegen den präsenten Lebensgenuß, eine Collision, wobei lezterer immer das augenblicklich Mächtigere bildet[3]).

Dieß führt uns zum lezten Punkt dieser Abhandlung, zum Schicksal des Sokrates, zur Krisis des im griechischen Staat ausgebrochenen Prinzipienkampfes.

Nach dem Wiederaufbau der durch Lysander gestürzten demokratischen Verfassung, ist das Sonderbare, wie Viele sagen, Ungerechte in Athen geschehen, daß Sokrates, der Tugendheld, von etlichen seiner Mitbürger gewisser Verbrechen angeklagt, für schuldig erfunden und zum Tode verurtheilt worden ist. Dieses Ereigniß hat man ebenso wie des Aristophanes Polemik nur aus äußerlichen Gründen ableiten, als Akt einer Privatrache bezeichnen wollen, und sah sich dadurch dem athenischen Staat gegenüber in der Nothwendigkeit, ihm den Vorwurf der größten Ungerechtigkeit und Grausamkeit zu machen, ohne auch nur Ein entschuldigendes Wort für ihn zu wissen. Neuere noch lassen jene Handlung einen ewigen und unvertilgbaren Schandfleck in der Geschichte Athens sein[4]). Ganz umsonst; denn es ist um dieses Schicksal nur dieselbe Collision, die wir schon früher in den Wolken gesehen haben, nur mit dem Unterschiede, daß dießmal nicht die Kunst im Namen der Volkssitte das Schwert führt, sondern der Staat selbst das für revolutionär erkannte Individuum vor sich fordert, und durch die Vernichtung desselben sein verletztes Recht wiederherstellt. Dieß und nichts Anderes bildet den lezten Grund des sokratischen Schicksales, wenn man auch zugeben muß, daß sich manche Mißverständnisse und unlautere Triebfedern in seine Anklage und Verurtheilung gemischt haben. Der Inhalt der Anklage selbst führt uns in dieser Hinsicht am sichersten und

---

1) Zeller, d. Phil. der Gr. II. p. 72.

2) Man braucht also nicht einmal seine Philosophie mit der Sophistik zu verwechseln, um ihn strafbar zu finden, wie Hermann meint, (System der Plat. Phil. I. p. 241). Mit Recht bestreitet dieser indessen die Meinung, als ob Sokrates ein Opfer des Hasses der von ihm bekämpften Sophisten gefallen sei.

3) Es ist hier noch daran zu erinnern, daß, obwohl das sophistische Prinzip in Sokrates zur positiven Abrundung gekommen ist, dieser das positive Moment doch nicht zum System ausgebildet, sondern mehr nur die Bahn für die weitere Bewegung des Prinzips vorgezeichnet hat. Wie schon oben bemerkt, ist dieß die That Platos, der den Staat als die Wirklichkeit der Vernunft aufgewiesen hat. Allein dieß kann nichts davon, was über das Verhältniß der sokratischen Philosophie zum Staat gesagt worden ist, alteriren, weil mit dem Prinzip überall auch schon die Consequenz gegeben ist.

4) Tennemann, Geschichte der Phil. II, p. 39.

einfachsten zum Ziel. Die Anklage lautet wie bekannt[1]: Sokrates ist ein Verbrecher, weil er die Staatsgötter verläugnet und die Jugend verführt.

Es liegt hier ganz einfach zu Tage, daß in dieser Anklage nur jene Denkweise in der sokratischen Philosophie gemeint ist, die, obwohl in dieser rohen Form dem Philosophen mit Unrecht aufgebürdet, dennoch als eine aus der negativen, oben entwickelten Seite seiner Geistesrichtung entspringende Consequenz gefühlt wurde und schon Aristophanes wichtig genug erschienen ist, Sokrates um ihretwillen in die Porträtssammlung der Volksverderber aufzunehmen. Dann fehlt es uns nicht an bestimmten Andeutungen, daß sich in Athen ziemlich allgemein eine ungünstige Meinung über seine Lehren verbreitet, ja sogar bis über sein Lebensende hinaus erhalten habe, was eben darin seinen Grund hat, daß seine Lehren mit der religiösen und sittlichen Neologie der Sophisten zusammengeworfen wurde. Xenophon sieht sich noch nach fünf Jahren nach seines Lehrers Tod veranlaßt, das allgemeine Vorurtheil durch eine ausdrückliche Schutzschrift zu beseitigen, und offenbar mit Rücksicht auf die zwei gravirendsten Beschuldigungen, daß er Atheist und Jugendverführer gewesen, seinen Wandel und seine Lehre nach allen Beziehungen als Muster eines gerechten Lebens hinzustellen. Wenn ferner Plato, dem wir die subtilste Einsicht in die Motive seiner Zeit nicht werden absprechen wollen, sich ähnlich wie Xenophon ausspricht, wenn er die Hauptbeschuldigungen, die seinen Lehrer trafen, auf die dem philosophirenden Stande allgemein gemachten Vorwürfe zurückführt, auf das skopein ta meteora, mit welchen das Volk immer auch eine Läugnung der Götter verband, und auf das kreittona poiein ton hattona logon[2] in des Volkes Augen eine Verderbung des Rechtssinnes; wenn endlich Sokrates selbst versichert[3], daß ihm jene Vorwürfe am meisten geschadet haben, die Aristophanes in den Wolken auf ihn gelegt; so geht aus all' dem aufs Unzweideutigste hervor, daß das Negative seiner Dialektik, in welchem das Volk nur die sophistischen Kunststücke des kreitton und hactton logos u. s. f. zu sehen vermeinte, seine Verurtheilung herbeigeführt habe.

Seine Anklage ist indeß nicht zufällig in der Zeit aufgetaucht, kein willkührlich ausbrechendes Gericht; sondern hängt wesentlich mit den äußern Schicksalen des Staats zusammen, wie denn überhaupt dessen Geist es ist, der mit des Sokrates Person ein tragisches Spiel zu vollbringen die Rolle übernimmt. Betrachten wir dieß genauer.

Die Zwingherrschaft der 30 Tyrannen war vernichtet, der Staat wieder in den Händen der Volksführer. Diese träumten, die alte Verfassung und mit ihr die alte Macht Athens wieder herzustellen. Daher mußte Alles, was vorher mit der Oligarchie conspirirt hatte, oder der Wiederherstellung der Demokratie aus andern Gründen hinderlich zu sein schien, den Absichten der Volksführer zum Opfer fallen. Zu den vornehmsten derselben, die für Herstellung der alten Demokratie, der alten Sitte und des alten Glaubens schwärmten, und um so heftiger auf ihr Ziel lossteuerten, je schmerzlicher die Schmach und die Leiden Athens unter der kurzen spartanischen Herrschaft gefühlt worden waren, rechneten sich Anytos[4], mit Thrasybul schon lange aufs engste verbunden, der Dichter Melitos, Lykon der Redner, und noch viele Andere, die wir später unter den Richtern des Angeschuldigten erblicken[5]. Nun war namentlich Anytos dem Treiben der Sophisten, nicht ohne Eingebung seines demokratischen Feingefühles, schon längst von Herzen feind. Er nennt sie die Pest und das Verderben derer, die mit ihnen Umgang haben[6]; junge Leute, die ihnen für den Unterricht Geld geben, und Eltern oder Vormünder, die dieß zulassen, verrückt, noch verrückter aber jene Städte, die einen Sophisten, der auf Einladung eines Bürgers kommen wolle, aufnehmen, und nicht zur Stadt hinausjagen[7]. Dagegen bezeichnet er den Umgang mit gutgesinnten Bürgern

1) Mem. I, 1, §. 1.
2) Ap. p. 23. D. Cfr. Gorg. p. 473. E. 521. D. Republ. IV. p. 488.
3) Apol. p. 18. B.
4) Pl. Meno. p B. hairountai auton epi tas megistas timas.
5) Apol. p. 21. A.
6) Plat. Men. p. 91 C.
7) Ed. p. 92. B.

Athens als wahre Quelle ächter Bildung und Tugend, und beharrt gegen den ungläubigen Sokrates hartnäckig darauf, daß das Beispiel der Ahnen und der in ihrem Geist handelnden Patrioten der Jetztzeit den Jünglingen als bildendes Muster vorgehalten und den modernen Tugendlehrern entgegengestellt werden müsse[1]).

Die Zeit war nun gekommen, wo sein Traum von einer ausschließlich mit altväterlicher Gesinnung und Sitte durchdrungenen Demokratie wirklich werden sollte, und als einer der angesehensten Volksmänner konnte er zum Voraus erwarten, daß sich die öffentliche Justiz gegen seine Lieblingswünsche ganz willfährig erzeigen werde. Vor Allem mußte die moderne Bildung, als deren Trägerin, wie wir schon längst gesehen, die Sophistik allgemein angesehen wurde, und die Quelle, aus der das große politische Verderben während des peloponnesischen Krieges, (wie die Athener, namentlich die demokratischen im alten Sinn gleichfalls erkannt hatten), größtentheils geflossen war, ausgerottet, und ihre Träger als Revolutionäre gegen den Staat behandelt werden. Nichts natürlicher, als daß auch der Sophist Sokrates (unter diesem Namen kannte ihn Athen schon seit 24 Jahren aus den aristophanischen Wolken) dessen Anhang mindestens ebenso groß gewesen war, als der eines andern öffentlichen Lehrers, und vor Allem er, der als athenischer Bürger dieß verderbliche Handwerk, um mit Anytos zu reden, trieb, in diesen Reinigungsprozeß gezogen wurde. Leider fanden die Ankläger mehr als Einen äußerlichen Anhaltspunkt, die Wahrheit ihrer Aussagen zu erhärten. Die Thatsache, daß unter seinen ehemaligen Schülern Männer waren, die dem Staat so viele Leiden gebracht hatten[2]), wie Alkibiades, der mit dem Volke Kinderspiel getrieben, noch mehr aber Kritias, den das Volk unter allen Oligarchen am tiefsten haßte, weil er der grausamste, bürgerfeindlichste unter den Dreißigen war, war an und für sich schon geeignet, des Sokrates Leben und Lehren in den übelsten Verdacht zu bringen; wie konnte man sich also wundern, wenn die Stimmung des Volks Angesichts vor weiteren Beschuldigungen wie der, daß er die Götter des Staats abläugne und die Jugend verführe, gerne in diesen Glauben einging, ja gerade jezt, wo das Andenken an die Raub- und Mordgier der Tyrannen, unter denen sich eben Kritias am meisten ausgezeichnet hatte, noch frisch war, direkt zu einer Art Rachegefühl aufflammte? Schon von dieser Seite aus seine Stellung zum Volk betrachtet, sprach der Schein entschieden gegen ihn, und Melitus brauchte sich zum Beweis seines verbrecherischen Beispiels nicht einmal mehr darauf zu berufen, daß er das ächt demokratische Institut der Wahl durchs Loos (apo cyamu) für Unvernunft ausschreie[3]). Wenn endlich Plato im Meno so recht absichtlich dem Anytos lange vor der fraglichen Anklage die Rolle eines Vertheidigers alter patriarchalischer Erziehung beilegt, und dem zweifelnden Sokrates die Worte in den Mund legt: „du scheinst mir, o Sokrates, gar zu leichtfertig den Menschen zum Vorwurf zu machen, hos ou didacton aretä; ich will dir deßhalb den Rath geben, wenn du mir je folgst, dich in Acht zu nehmen; denn mehr als in einer Stadt kann man in Athen den Menschen zu Leib gehen," p. 94 E. so will uns Plato unzweifelhaft zu verstehen geben, daß der genannte Volksfreund, derselbe, der die Sophisten und ihr Wirken so gründlich haßte, schon längst und um desselben Grundes willen einen geheimen Groll gegen Sokrates im Herzen getragen und nur auf eine schickliche Gelegenheit gelauert habe, demselben Luft zu machen. An Mitanklägern konnte es nicht fehlen: Viele sahen die Bestrafung des Philosophen aus persönlichen Gründen gerne; sie waren entweder durch seinen freimüthigen Eifer gegen Niedriges und Schlechtes empfindlich getroffen oder ihrer Unwissenheit überwiesen mit unbesieglichem Aerger gegen den dialektischen Störenfried erfüllt worden; einmal mit ihm in Verkehr stehend, kamen sie nie wieder zu ihm[4]). Und wenn sich mit Anytos auch Melitos[5]), verband, so ist es nur ein früher Kampfgenosse, der wieder auftritt, die Poesie gegen die Philosophie, deren erstere wir immer,

1) Id. p. 92 E. und p. 93 wo es heißt, es gibt kein guter Bürger hos ou beltio auton poiaesei ae oi Sophistai.

2) Mem. I. c. 2, §. 12 sq.

3) Memor. I, 2, §. 9.

4) Mem. IV, c. 2. §. 39–40.

5) Pl. Eutyphro. p. 2 sq. Apol. p. 24 sqq.

die Gegenwart und Luft des Lebens vertretend mit dieser, dem Gespenst aus dem todten Kategorieenreich im Hader erblicken[1]). Die beiden Demokraten hielten also die Zeit für reif, den Schlag gegen den gefährlichen Sophisten zu führen, und brachten eine Anklage vor Gericht, deren Formel bekanntlich so lautet: Sokrates ist ein Verbrecher, weil er die Staatsgötter abläugnet und die Jugend verführt[2]). Den lezten Punkt entwickelt Melitos wie wir unter Anderem aus der Apologie wissen, zu mehreren Nebenanklagen, Sokrates nähre durch seinen Unterricht Widersezlichkeiten gegen den Staat und Mißachtung der Eltern, und mißbrauche Sentenzen der Dichter um gewaltthätige Handlungen gegen den Nächsten zu rechtfertigen, was seine Schüler Kritias und Alkibiades am deutlichsten beweisen.

Mit dieser Anklage steht die sokratische Philosophie vor dem Richterstuhl des atheniſchen Volks. Es konnte den Philosophen freisprechen, wenn es sich stark genug fühlte, seine Lehren und die daraus hervorgehende Umbildung der Gesinnung in sittlichen und rechtlichen Dingen, auch wenn sie nicht wie bei Alkibiades und Kritias in Verkehrtheiten ausschlug, in sich zu tragen. Es mußte verurtheilen, wenn es auf seiner alten Denkweise als der einzigen Möglichkeit eines ferneren politischen Bestandes streng beharrte. Das Leztere ist die Weise, in der sich der Staat der sokratischen Philosophie gegenüber anschaute. Das lehrt der Ausgang des Gerichts; Sokrates wird für schuldig befunden und nachdem er auch diesem Urtheil wieder sein moralisches Selbstgefühl als tieferes Prinzip gegenübergestellt, also im entscheidensten Augenblick das unbedingte Recht des Staats über seine Individuen verläugnet hatte, von den aufs Aeußerste erbitterten Richtern[3]) zum Tode verurtheilt. Dreißig Tage darauf trank er den Giftbecher.

Wir haben im Bisherigen die Motive seiner Verurtheilung, eines der merkwürdigsten Ereignisse in Athens Geschichte, dargestellt und es ist nicht schwer dieselben zu unterscheiden, und in ihrem gegenseitigen Zusammenwirken zu begreifen. Die äußere Veranlassung, seine Lehren und sein Leben vor das peinliche Gericht zu ziehen, fanden seine Ankläger, wie aus dem bisherigen klar sein sollte, in ihrem eigenen Bestreben, den jämmerlich verunstalteten Staat zu seiner alten Einfalt und Verfassung zurückzuführen. Dieser Umbeugung zum Alten widerstand aber eine Denkart, wie sie sich aus der modernen Philosophie gebildet hatte, von Grund aus; Sokrates bildete Jünglinge heran, die, wir wiederholen es, unmöglich mehr in den patriarchalischen Staat eines Miltiades, Aristides, ja nicht einmal mehr in den eines Perikles paßten. Oder ist es denkbar, daß der alte substantielle Volksgeist, der im Staat sich selbst anschaute, sich in Individuen hätte wiederholen und verwirklichen können, die durch und durch Reflexion, Abscheidung des Subjekts gegen die Welt des Daseins waren? Dieser Stein, der der Rückkehr zur alten Welt so trozend im Wege lag, war nothwendig aus dem Wege zu räumen; das Uebel war so in seiner Quelle verstopft, und man konnte sofort ungestört an dem Wiederaufbau der alten Herrlichkeit Athens arbeiten. Dieß war der nächste Gedanke von dem die neuen Demokraten ausgingen, als sie den Entschluß faßten, den in ihrer Mitte ruhig weilenden, einsamen Denker als staatsgefährliches Individuum zu verfolgen, und wo möglich der Vernichtung entgegen zu führen.

Das zweite ist das Verbrechen selbst, in welchem dem Staat eine wirkliche Schuld zu finden zugemuthet wird; und es entsteht die Frage, ob derselbe Recht gehabt habe, Sokrates zu verurtheilen, ob er, wie Xenophon[4]) ungläubig fragt, den Tod um den Staat verdient habe? Nach Allem, was über die sokratische Philosophie und über ihr Verhältniß zum griechischen Staat bisher gesagt worden ist, ist diese Frage vorerst zu bejahen. Das Obige sollte nemlich gezeigt haben, daß die Grundpfeiler des griechischen Staatenlebens, reflexionslose Hingabe an den Glauben der Väter und an die öffentlichen Gesezе im sokratischen Prinzip, dem der moralischen Selbstbestimmung und des denkenden Selbstbewußtseins aufs tiefste erschüttert wurden; daß er eine Denkweise begründete, die

---

1) Pl. Resp. X, 607 B. pa'laia tis diaphora poiaeticae kai philosophiai.

2) Mem. I, 1. §. 1.

3) Plat. Apol. p. 36—36.

4) Memor. I. c. 1. §. 1.

nur in den Individuen allgemein werden durfte, um auf einmal den ganzen Staat aus seinen Angeln zu heben. Seinen Individuen gegenüber erklärt sich aber nach griechischer Grundanschauung der Staat als Ganzes in jeder Form für absolut; einer der ersten Säze des griechischen Staatsrechts. Wer ihn also in irgend einer seiner Gestalten[1]) angreift, der ist ihm ein öffentlicher Verbrecher, und zieht sich entweder Verbannung oder Tod zu. Fassen wir nun die Art und Weise ins Auge, wie Sokrates sich gegen seinen Staat nach verschiedenen Seiten hin gestellt hat, wie er fortwährend ein auflösendes Prinzip in ihm ausspricht, so ist nicht abzuläugnen, daß er der Schuld gegen denselben verfallen war. Selbst wenn man einwenden wollte, daß die sokratische Philosophie manchen und selbst sogar sehr groben Mißverständnissen ausgesezt war, daß die gerichtlichen Klagen wider ihn der Wahrheit entbehrten, kann man doch wieder nicht läugnen, daß sowohl seinen Anklägern als auch seinen Richtern ein richtiges Gefühl von der Unverträglichkeit seiner Philosophie mit den Grundlagen des damaligen Staates innewohnte, und daß es mehr dessen philosophischer Charakter im Ganzen war, als einzelne Verlezungen des öffentlichen Geistes, was sie an Sokrates bestraften[2]). Wir müssen also nach allem Bisherigen anerkennen, daß seine Anklage und Verurtheilung auf dem Standpunkt des griechischen Staates eine gerechte zu nennen ist[3]), während seine Verurtheilung gerade in diesem Zeitpunkt näherhin aus dem Umstand sich erklärt, daß der demokratische Staat, der in der Oligarchie fast untergegangen, aber durch Thrasybul wieder befreit worden war, wieder zu neuem Selbstbewußtsein erhoben, mit aller Energie gegen neu erstandene Elemente sich geltend gemacht hat.

Das ist erst die eine Seite. Fassen wir nämlich Sokrates an und für sich auf, so stellt sich das Recht auf *seine* Seite: das ist das zweite Moment in seinem Schicksal. — Schon der Umstand kann auffallend erscheinen, daß Xenophon, der seines Lehrers Leben und Lehren mit so viel Glück als ein durchaus gerechtes geschildert, nirgends Widerspruch in Athen gefunden hat. Auch Plato ließ man es hingehen, den Phädo mit den Worten zu schließen: so starb der Mann, von Allen, die zu unserer Kunde gelangt, im Tode der edelste, im Leben der verständigste und gerechteste. In diese Worte hat die Nachwelt fast einstimmig eingestimmt, und stimmen auch wir ein. Mehr als irgend ein anderer Repräsentant der antiken Welt befriedigt Sokrates die Ansprüche der sittlichen Idee. Im Denken und Leben überragt er weitaus seine Zeit; seine Philosophie ist verglichen mit der Denkweise Athens und Griechenlands ein Fortschritt des menschlichen Geistes an sich, und repräsentirt sich in ihr das ewige Recht der in der Geschichte der Menschheit

---

1) Zu unterscheiden von Gesezen. Denn diese durften und sollten sogar nach der solonischen Gesezgebung von Zeit zu Zeit revidirt werden. Wachsmuth, hell. Alterthum. I, 1, p. 211.

2) Sokrates gibt dieß selbst auch zu verstehen. Apolog p. 18 sq.

3) Daß eine Veränderung in der Denkweise und Weltanschauung im antiken Staat zugleich auch eine Auflösung seines politischen Daseins zur Folge hatte, beruht auf der Eigenthümlichkeit der antiken Staaten als solchen. Bei uns ist das anders geworden. Ein Volk kann jezt nicht nur die mannigfaltigsten Bildungs-Elemente in sich aufnehmen, sondern auch alle politischen Phasen durchlaufen, ohne sich selbst dabei zu verlieren.

Es hat nemlich einen viel höheren Mittelpunkt gewonnen, als ehedem; ein Prinzip, das unverrückbar und fest in sich ruhend das nationale Leben doch wieder in sich zusammenfaßt, so sehr es auch gegensäzliche Richtungen zu zerreißen drohen. Diese Möglichkeit, die Gegensäze zu überwinden, mangelte aber dem antiken Staat seiner Natur nach. Wir können bei dieser Gelegenheit nicht umhin, auf einen interessanten Parallelismus aufmerksam zu machen. Was nämlich das kluge athenische Volk gegen seine Denker gethan, das ahmt der mittelalterliche Staat in Bezug auf seine „Irrlehrer" nach. Das Mittelalter hatte die christlichen, oder in ihrer bestimmten Form die kirchlichen Anschauungen zu den seinigen gemacht, und bestrafte jede Antastung derselben als Staatsverbrechen mit dem Tode; ganz in demselben Sinn, wie ehemals Athen, und müssen wir hinzusezen, auch mit demselben Rechte. Die Geschichte selbst beweist dieß; denn mit der Begründung der subjectiven Freiheit des Denkens und Glaubens war der mittelalterliche Staat *aufgelöst*. Das ist aber nur der eine Standpunkt der Betrachtung; es gibt außer diesem noch einen zweiten. Das Recht des Staats kann seinen Individuen gegenüber auch zum Unrecht werden, und wird es, wenn er gegen dieselben als in welchen sich ein höherer geistiger Gehalt ausgebildet hat, als unangemessene zurückgebliebene Form sich starr und einseitig festhält.

fortschreitenden Vernunft. Dieß macht gegenüber dem Staat seine Philosophie zum Recht. Indem er aber zweitens ein geistig höheres Prinzip ausspricht, als dieß im Dasein seines Volkes verwirklicht war, so tritt er dem ebenso berechtigten Prinzip des Staats entgegen, und wir haben in seinem Schicksal das nicht so seltene Schauspiel, daß zwei für sich berechtigte sittliche Mächte als Gegensäze zusammenstoßen, deren jeder sein unbestrittenes Recht gegen das andere durchzusezen sucht und nur nach Vernichtung des andern den Kampf verläßt. Dieß macht das Schicksal des Philosophen wahrhaft tragisch. Er stirbt mit einer Schuld, die das Recht in sich selbst trägt, so wie andererseits der Staat mit seinem Recht, das ihm, an sich selbst gemessen, unwidersprechlich zukommt, Angesichts der höheren Aufgabe der Geschichte, die eine Entwicklung der allgemeinen Vernunft zu immer höheren Stufen darstellt, im Unrecht steht. Es reflektirt sich also an dessen Schicksal nur das allgemein Tragische des Weltdramas, daß ein Recht vom geschichtlichen Prozeß gegen ein anderes fortgetrieben wird, Recht gegen Recht streitet, daß aber die Unwahrheit dieser Entgegensezung die Individuen büßen müssen, die sich in ihrem sittlichen Bewußtsein zu Trägern derselben aufwerfen. Die höhere Vermittlung und Versöhnung dieses Widerspruches liegt in der Geschichte selbst, indem sie die Idee, welche an ihrem Repräsentanten als Gegensaz gegen ein zweites Höheres gestraft worden ist, als Recht und als bleibende höhere Errungenschaft des Geistes ausspricht und in sich bewahrt, während sie das Individuum als das Einzelne zu Grunde gehen läßt. Die Vermittlung der Schuld und Unschuld in des Philosophen Untergang liegt also in seiner höheren geschichtlichen Bedeutung, darin, daß die Geschichte des griechischen Volkes selbst die in ihr erzeugten Gegensäze in dessen Person, so zu sagen als ihrem Substrat concentrirt, und ihren Conflikt sofort ausspielen läßt.

Dieser allgemeine geschichtliche Prozeß schließt sich indeß mit Sokrates nicht ab. Die Athener empfanden bald Reue über das, was sie an Sokrates verübt hatten, und verurtheilten nun umgekehrt seine Ankläger zum Tode[1]). Darin liegt ausgesprochen, daß Athen selbst das moderne Prinzip als berechtigt anerkennt, daß der Gegensaz zwischen Denken und Leben gelöst, der Staat selbst dieses Denken sein soll; ihre Aufnahme in den Staat hatte sich aber die Philosophie vorher mit dem Tode eines ihrer erhabensten Jünger erkaufen müssen. So aber sanktionirt das Volk nur seinen eigenen Abfall vom alten Athen; es ist der erste indirekte Abfall von den Göttern, die erste Achillesverse von seiner glorreichen Geschichte, eine eigene Prophezie auf seinen baldigen Austritt aus dem Gebiete weltgeschichtlicher Völker. Auch hatte Athen, wir mögen es nach jeder Seite hin ansehen, Recht, das Todesurtheil zurückzunehmen. Denn das Prinzip, das sie in Sokrates gestraft hatten war doch bereits schon in alle Nerven ihres Geistes eingedrungen; man kann es nur noch ein kurzes, plözliches Aufflackern des alten demokratischen Geistes nennen, vor dessen Tribunal seine Philosophie verurtheilt worden war[2]). Das neue Element wirkte indessen nach zwei verschiedenen Seiten fort, organisirend im Reiche des abstrakten Gedankens, und in der genannten andern Beziehung, nemlich auflösend im politischen Organismus und in der Denkart des Volks. Wir haben schon oben gesehen, wie Beides im sokratischen Prinzip eingeschlossen war, wie aber auch das negative Moment schlechthin nicht vom positiven getrennt, sondern vielmehr in dasselbe als das höhere aufgenommen war. Wenn also jenes von diesem getrennt und das die Denkart seiner Zeit für sich allein Durchdringende wurde, so ist hiefür Sokrates, der diese Trennung in seiner Philosophie verläugnete, nicht verantwortlich zu machen[3]). Dieß fällt vielmehr der Macht seines Prinzips selbst zur Last, das, wie immer in neuen geistigen Entwicklungen, einseitiger Weise die Geister ergriffen und sie beherrscht hat. Die Wendepunkte beider Richtung in seinem Prinzip sind ebenfalls schon früher bezeichnet worden, und brauchen hier nur noch einmal kurz angedeutet zu werden.

---

1) Diog. Laert. II, 43.

2) Vergl. Wachsmuth, hell. Alterthum. I, 2, p. 270.

3) Das hebt aber seine Stellung zum Staat dennoch nicht auf, und zwar gerade um so weniger, je mehr wir das positive Moment herbeiziehen. Hier ist nur gesagt, daß Sokrates für eine bloße Durcharbeitung der negativen Seite seiner Philosophie nicht verantwortlich gemacht werden könne. Denn bei diesem Negativ..., blieb er, wie das frühere hierüber dargethan hat, nicht stehen.

Die Reflexion des Subjekts in sich konnte nämlich zur praktischen Maxime verfestiget werden, und damit das Individuum lehren, sich selbst als Mittelpunkt des Daseins geltend zu machen, d. h. der Einzelne konnte politisches Atom werden. Darin spricht sich die materielle, verderbliche Anwendung des Prinzips aus, in welcher die Sophisten gemeinschaftlich gearbeitet haben. Oder aber diese Vertiefung in sich selbst konnte rein philosophisch behandelt, zum Denken des rein Geistigen fortgeführt werden. Darin spricht sich der weitere Fortschritt der Philosophie in sich selbst aus, die von Sokrates einen neuen höheren Anfang genommen hat. Die griechische Welt hat sich wirklich in diese Richtung getheilt, ist also der Gewalt, dem höheren Trieb des sokratischen Prinzips verfallen, wie seine ganze nachfolgende Geschichte lehrt. Vor Allem wäre jezt der successive Auflösungsproceß des atheniſchen Staatslebens als Produkt der ersten Richtung darzustellen. Allein die Gränzen der gegenwärtigen Abhandlung gestatten keine weitere Digression mehr. Wir können nur im Allgemeinen andeuten, daß z. B. das Euripideische Drama schon entschieden den atomistischen Staat der Sophisten durchblicken läßt, wo sich die Individuen keiner ewigen Rechte, sondern nur noch ihrer launenhaften Einfälle bewußt sind; daß in die Musik Weisen von individuell sentimentalem Charakter aufgenommen wurden, die nur um so deutlicher das Zerfallensein des alten kernigen Volksgeistes offenbaren, je weniger die öffentliche Aufsicht, der die Musik unterstellt war, gegen diese Neuerungen Etwas durchzusezen vermochte, und je inniger das Element der Töne mit dem ethischen Grundcharakter des griechischen Volkes verwachsen war[1]). Selbst das Kriegshandwerk fing an zu einer unwürdigen Schauspielkunst herabgewürdiget zu werden[2]), und dem Gelderwerb vagirender Künstler zu dienen; abgesehen davon, daß die immer mehr um sich greifende Söldnerei, auf die patriotische Redner, wie Demosthenes, stets ihre Hauptangriffe lenken, dem selbstsüchtigen Genuß und der trägen Ruhe der Bürger zur Stüze dienen mußte. Wichtiger als alles dieß ist aber, daß das Gemeinwesen unter dem Treiben der Partheien und unter den schrankenlosen Leidenschaften der Demagogen immer tiefer und unheilbarer zerrissen wurde[3]). Der Staat ist so partikularisirt durch und durch, und nachdem sein höherer, der allgemeine Geist geschwunden, bedurfte es nur der trozigen, in sich compacten macedonischen Kraft, um ihn für alle Zeiten umzustoßen. Dagegen erhebt sich die Philosophie, das unsichtbare Reich des Gedankens, worin der bessere hellenische Geist sich geflüchtet, und wo er seine Ideale suchte, nachdem ihn der Moder des allmählig ersterbenden Volkslebens für immer zurückscheuchte. Den realen Inhalt seiner selbst findet er also von nun an im Transcendenten, und dieß zu einem geistigen Reich ausgebildet zu haben, ist das Werk Platos und Aristoteles; Platos, der das ehemals schöne quellende Leben des Volks noch einmal im Blüthenschmuck seiner Sprache abzuspiegeln weiß, Aristoteles, an dessen Sprache bereits die ehemalige Plastik Athens zu Grunde gegangen ist, indem sein Wort dem allgemein Menschlichen im griechischen Denken, den allgemeinen Kategorien zur Hülle dienen muß. Beide feiern so den Sieg der Idee über den sinkenden Trümmern der Wirklichkeit.

---

1) Plat. Resp. IV, 424.

2) Pl. Laches.

3) Hierüber vgl. Wachsm. hell. Alt. I, 2, p. 142—179.

3 0112 072376772